OPERA EJUSDEM AUCTORIS

De Revelatione ab Ecclesia proposita. Ed. 4ª, 2 vol. in-8º, pp. 528-482. Ferrari, Roma, 1945.
Editio brevior, 1 vol. in-8º. Ferrari, Roma.

De Deo uno. In-8º, p. 582, 1938. Desclée de Brouwer, Paris.

De Deo trino et creatore. 1 vol. gr. in-8º, pp. 466. Marietti, Torino.

De Christo Salvatore. 1 vol. gr. in-8º, pp. 549. Berruti, Torino.

De Gratia. 1 vol. gr. in-8º, pp. 440. Berruti, Torino.

De Eucharistia. In-8º, 1943, pp. 436. Berruti, Torino.

Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Ed. 4ª, 1 vol. in-16, pp. 400. Desclée de Brouwer, Paris.

Le Réalisme du Principe de finalité. In-8º, pp. 368. Desclée de Brouwer, Paris.

Dieu, son existence et sa nature. In-8º, pp. 820, 8ª edit. G. Beauchesne, Paris.
Traduit en anglais.

Les Perfections divines. Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, pp. 340. G. Beauchesne, Paris.
Traduzione italiana (Ferrari, Roma).

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus. 2 vol. in-8º, pp. 451-470. Editions du Cerf, Paris.
Tradotto in italiano e in inglese.

Perfection chrétienne et contemplation. 2 vol. in-8º, 11ᵉ mille, pp. 424-514. Editions du Cerf, Paris.
Traduzione italiana (Marietti, Torino).

La Providence et la Confiance en Dieu. Ed. 3ª, in-8º, pp. 410. Desclée de Brouwer, Paris.
Traduit en italien, anglais, polonais.

Les Trois âges de la vie intérieure. Ed. 2ª, 2 vol. in-8º, pp. 640-886. Editions du Cerf, Paris et Montréal, Canada.
Trad. en anglais, espagnol, italien.

Les Trois conversions. In-16, pp. 194. Editions du Cerf, Paris.
Traduit en italien, allemand, polonais.

Le Sauveur et son amour pour nous. In-8º, pp. 472. Ed. Cerf, Paris. - Tr. ital.

Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Naturel et surnaturel). In-8º, pp. 343. Desclée de Brouwer, Paris.
Trad. en allemand.

La Prédestination des saints et la grâce. In-8º, pp. 433. Desclée de Brouwer, Paris.
Traduit en anglais.

La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie), pp. 388, 1941. Ed. du Cerf, Paris et Montréal, Canada.
Trad. anglaise.

La Synthèse thomiste. 1 vol. in-8º, pp. 739. Desclée, Bruges. - Trad. espagnole.

L'Altra vita e la profondità dell'anima. Brescia.

De Sanctificatione sacerdotum. Torino, Marietti.

De Unione Sacerdotis cum Christo sacerdote et victima. Marietti, Torino.

PONTIFICIUM INSTITUTUM INTERNATIONALE
"ANGELICUM"

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

Commentarius in Summam theologicam S. THOMÆ
Iª IIªᵉ q. 62, 65, 68, et IIª IIªᵉ q. 1 - 46

Disseruit

REGINALDUS GARRIGOU - LAGRANGE, O. P.
S. Theologiæ Magister
Professor Instituti "Angelicum" de Urbe
et Socius Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq.

L. I. C. E. - R. BERRUTI & C. - TORINO

Attente examinavimus tractatum Patris Reginaldi Garrigou-Lagrange, O. P., Magistri in S. Theologia, *De Virtutibus Theologicis in genere et in speciali.*

Nihil obstat.

Romae, Angelico, 20 Maii 1948.

Fr. Michaël Browne, O. P., *S. Theol. Magister.*
Fr. Rosarius Gagnebet, O. P., *S. Theol. Doctor.*

Imprimi potest.

Romae, S. Sabina, die 31 Maii 1948.

Fr. E. Suárez, O. P., *Mag. Gen.*

Nihil obstat.

Taurini, 25 nov. 1948.

Sac. Josephus Rossino, *Rev. Deleg.*

Imprimatur.

Can. A. Coccolo, *Vic. Gen.*

Torino, 1949 — Stab. Grafico Moderno di G. Volante - Via Brindisi, 9

SANCTÆ DEI GENITRICI

MATRI DIVINÆ GRATIÆ

QUÆ

MYSTERIA SALUTIS

PARVULOS SUAVITER ET ALTISSIME DOCET

AUCTOR

IN SIGNUM GRATI ANIMI

ET FILIALIS OBŒDIENTIÆ

LIBENTISSIME DEDICAT

PRÆFATIO

Hic liber est complementum hujusce cursus theologiæ dogmaticæ. Tractavimus de Revelatione divina, de ejus signis, ac de diversis dogmatibus in speciali. Nunc consideramus quomodo justus debet ex mysteriis revelatis vivere per tres virtutes theologicas et per dona Spiritus Sancti correlativa.

Hic Commentarius præsertim ostendit quomodo doctrina S. Thomæ de virtutibus in genere et in speciali illustratur per principium: facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali. *Virtutes sive acquisitæ, sive infusæ et pariter septem dona Spiritus Sancti specificantur ab eorum objecto formali. Sic explicatur natura virtutum, earum excellentia, proprietates, subordinatio et augmentum per purificationes quæ eas liberant ab omni imperfecta permixtione, prout magis ac magis eminet earum motivum formale supra motiva secundaria et adventicia.*

Sed oportet bene intelligere hoc principium. Incipientes non raro per nominalismum latentem in eo vident solum formulam receptam *et conservandam; deinde in eo vident, ut conceptualistæ, felicem* conceptionem *mentis, ad minus ingeniosam hypothesim; tardius, si profundius rem considerant, vident in hoc principio* legem realitatis, *quæ manifestat* naturam *cujuslibet virtutis sive acquisitae, sive infusae, vel theologicae, vel moralis, quaeque ostendit quid debeat esse augmentum virtutum infusarum per meritum, orationem, sacramenta, speciatim per sanctam communionem et per purificationes sensuum et spiritus.*

Ad intelligentiam hujusce principii oportet igitur latentem nominalismum et conceptualismum superare, ac pervenire ad realismum intelligentiæ quae sub factis experientiæ penetrat naturam rerum, hic naturam virtutum infusarum, præsertim virtutum theologicarum.

Sic intelligitur quare habitus inferior *nunquam potest attingere objectum formale* habitus superioris. *Verbi gratia: in quantitate, quæ est suum objectum proprium, mathematica non potest attingere ens in quantum ens, quod est objectum metaphysicæ, et tamen quantitas est ens, non est extra ens. Pariter homo qui sensu musicali caret non percipit animam symphoniæ beethovianæ, quae percipitur ab alio auditore experto; ambo tamen audiunt* eamdem *symphoniam.*

Propter eamdem rationem fides acquisita *(qualis est in dæmonibus, qui amiserunt fidem infusam)* non potest attingere *objectum proprium et motivum formale* fidei infusæ, *scil.* verbum Dei auctoris gratiæ. *Si fides acquisita hoc posset, fides infusa non esset necessaria, non esset utilis, aut esset* solum utilis ad facilius credendum, *ut dicebant pelagiani. Pro eis, post studium rationale Evangelii et miraculorum aliorumque signorum quibus confirmatur, homo potest credere « per bonam voluntatem naturalem » sine interna gratia fidei. Si ita esset, non verum esset dicere cum S. Paulo:* « Fides est donum Dei » (*Eph.*, II, 8); *fides non esset amplius essentialiter supernaturalis et* per se *infusa, sed solum* per accidens, *ut esset geometria infusa.*

Insuper si objectum formale fidei infusæ posset attingi sine ea, *pariter objectum formale spei infusæ et caritatis infusæ* sine eis. *Sic tres virtutes theologicæ non essent utiles* nisi ad facilius *exercendos actus earum. Vide jam circa hoc, id quod dicimus in hoc libro* p. 553 *in fine. Hæc recapitulatio totum opus illustrat, sicut in fine ascensionis montis, melius apparet iter conveniens ad magis directe ascendendum.*

Quidam legerunt multos tractatus recentes et anteriores de fide *et nondum bene intellexerunt hoc principium sæpe citatum a Sancto Thoma.*

Prædictum principium specificationis habituum et ideo virtutum ab objecto formali semper redit ut melodia theologica, ut « leitmotiv » in articulis S. Thomæ et in hoc Commentario. Quidam dicent: « est vitanda repetitio ». Existimamus e contrario quod in his tractatibus oportet semper redire ad principium eminens quo ex alto illustrantur, sicut pyramidis est unicum culmen, sicut circuli et sphera est unicum centrum a quo omnes radii procedunt. Simplicitas circuli superat complexitatem progressivam polygoni in circumferentia inscripti, cujus latera semper multiplicantur. Nunquam polygonus erit ipsa circumferentia, sed semper ad eam tendit. In ordine spirituali, simplicitas superior fidei, spei et caritatis est perfectio eminens ad quam appropinquat sacra theologia dum recte tractat de natura intima et de augmento harum virtutum infusarum et theologicarum quas solus Deus nobis dare potest et quæ nos ad eum perducunt, ita ut una ex his tribus, scilicet caritas, debeat remanere in æternum. Fac Deus ut magis ac magis ex his virtutibus vivamus.

AUCTORES CONSULENDI

I. - DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS IN GENERE :

S. Augustinus : *De doctr. christ.*, c. 17.

Enchiridion, c. 3, 4, 5.

S. Gregorius : *De Moral.*, l. I, c. 28.

Commentatores S. Thomæ circa I^{am}-II^{ae}, q. 62.

V. Ferre, O. P. : *De virtutibus theologicis*, Roma, 1669.

Mazzella, *De virtutibus infusis*, 1884, disp. I.

L. Billot : *De virtutibus infusis*, 1905.

La Somme Théologique de S. Thomas, trad. en franç. et notes explicatives (édition de la « Revue des Jeunes »), Paris, 1929 ss. Volumes sur *La Foi*, *l'Espérance*, *la Charité*.

II. - DE FIDE :

S. Augustinus : *De utilitate credendi*, et Epist. 147, alias 112.

S. Albertus Magnus : In III Sent., q. 24 ss.

S. Bonaventura : In III Sent., q. 24 ss.

S. Thomas : II^{a}-II^{ae}, q. 1, ss. ; *De Veritate*, q. 14 ; et *Super Boetium de Trinitate*.

Commentatores *Summae theol.*, praecipue Cajetanus, Bannez, Joannes a S. Thomæ, Salmanticenses, Gonet, Billuart.

A. Vacant : *Études sur le Concile du Vatican*, 1895.

Scheeben : *Dogmatik*, t. I, trad. franç., Paris, 1877.

Schrader, S. J. : *De fide, utrum imperari possit*, Vienne, 1867.

Kleutgen, S. J. : *Die Theologie der Vorzeit*, 2e ed., Münster, 1874, t. IV, tr. IV ; t. III et V.

Barré : *De virtutibus infusis*, Paris, 1886, t. II.

G. Wilmers, S. J. : *De fide divina*, Ratisbonne, 1902.

Dict. Théol. Cath., art. *Foi* (S. Harent, S. J.), et *Credibilité* (A. Gardeil).

A. Gardeil, O. P. : *La crédibilité et l'apologétique*, 2e éd., 1912.

P. Lumbreras, O. P. : *De Fide*, Roma, 1937.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. : *De Revelatione*, t. I (4e éd., 1945, Roma) ; *Le Sens du mystère*, Paris, p. 234-287 : « La surnaturalité de la foi et celle du miracle ».

R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*. Louvain, 1945.

III. - DE SPE:

S. Augustinus: *Sermo* 157, vel 23, *De verbis: Spe salvi facti sumus* (Rom., viii).

S. Anselmus: *De misericordia Dei non desperandum.*

S. Bonaventura: *Compendium theologiae,* lib. V et in III Sent., d. 26.

S. Thomas: *Quaest. disp.: De virtutibus,* q. IV: *De Spe.*

In IIam-IIae S. Thomae, Cajetanus, Bannez, Valentia, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Sylvius, Gonet, Billuart.

S. Alphonsus: *Theol. moral.,* t. II, tr. ii, Romae, 1905.

Wirceburgenses: *Cursus theologicus.*

Schiffini: *De virtutibus infusis,* Frib.-Brisg., 1904.

C. Pesch: *Praelectiones dogm.,* 3a edit., t. VIII.

Gennari: *Del falso misticismo* (Molinos et Fénelon), 2a edit., Roma, 1907.

Dict. Théol. Cath., art. *Espérance* (S. Harent, S. J.).

R. Garrigou-Lagrange: *L'amour de Dieu et la croix de Jésus,* Paris, 1929, t. II, pag. 549-632: « La purification passive de la foi, celle de l'espérance et celle de la charité ».

III. - DE CARITATE:

S. Augustinus: *Enchiridion; De Moribus Ecclesiae; De doctr. christ.,* l. III, c. 10, Sermo 21.

S. Gregorius: *Moralia,* l. 19, c. 23.

S. Bernardus: *De diligendo Deo.*

Hugo a S. Victore: *De Sacramentis,* l. II, part. xiii.

P. Lombardus: *Sent.,* l. III, dist. 27 ss.

S. Bonaventura: in III Sent., dist. 27.

S. Thomas: *in III Sent.,* dist. 27, ss. (Capreolus, *ibidem*), *Quaest. disputatae: De Caritate,* IIa-IIae, q. 23-46 (inter Commentatores praecipue Cajetanus, Bannez, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Sylvius, Gonet, Billuart, Gotti).

Suarez: *De Caritate.*

Massoulié, O. P.: *Traité de l'amour de Dieu.*

Kilber: *De Caritate* in Theol. Wirceburg.

S. Franciscus de Sales: *L'amour de Dieu.*

S. Alphonsus: Theol. *moralis,* l. II.

Billot: *De virtutibus infusis,* Romae, 1905.

Cardinalis J. E. van Roey, *De virtute caritatis.* Quaestiones selectae. Mechliniae, 1929.

Dict. Théol. Cath., art. *Charité* (E. Dublanchy).

Dict. de Spiritualité, art. *Charité* (dans la Bible, chez les Pères, dans le haut moyen-âge; les grandes écoles théologiques: Dominicains, Franciscains; auteurs séculiers du xiv et xv siècle; Jésuites; École française; depuis S. François de Sales; École augustinienne).

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

INTRODUCTIO

DE VIRTUTIBUS IN GENERE.

Tria sunt consideranda: 1° De definitione virtutis; 2° De divisione virtutum; 3° De eorum specificatione.

1°. De definitione virtutis. — Nomen *virtutis* a *viro* derivatum est, quia virtus constituit animi robur seu virilitatem moralem et spiritualem [1]. Ita virtus misericordiæ distinguitur a commiseratione sensibili quæ est solum laudabilis inclinatio sensibilitatis, item virtus castitatis distinguitur a simplici pudore.

Quandoque virtus significat potentiam seu facultatem animæ, sed hic sumitur pro quadam qualitate superaddita potentiæ seu facultati hominis, qua fit ut operetur recte, faciliter et prompte ac delectabiliter. Secundum sensum communem sic *virtus* opponitur *vitio;* v.g. vera prudentia opponitur imprudentiæ et astutiæ, fortitudo opponitur temerariæ audaciæ et ignaviae, etc.

Sic paulatim transimus a conceptu confuso virtutis ad conceptum eius distinctum.

S. Augustinus definit virtutem per oppositionem ad vitium: « *virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et nemo male utitur* » et addit loquendo de virtute infusa et non acquisita: « qualitas quam Deus in nobis sine nobis operatur ». Hæc definitio desumitur ex variis locis S. Augustini, præsertim ex libro II de Libero arbitrio, c. 18 et 19. Vult dicere: est bona qualitas mentis *qua recte vivitur* secundum rectam rationem et legem divinam, et *nemo male utitur;* nullus enim male utitur virtute, tanquam principio operativo, quamvis possit de illa superbire tanquam de objecto. Nullus male utitur vera prudentia tanquam principio operativo, et si quandoque homo prudens inprudenter operatur, tunc eius operatio non ab eius prudentia provenit.

[1] Dictum est: « Le caractère moral est l'empreinte du *vir* dans l'*humus* de l'*homo* » (A. Gardeil).

S. Thomas loquens secundum terminologiam philosophicam Aristotelis definit virtutem: « *virtus est habitus operativus bonus* » seu habitus qui bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtutes intellectuales, ut scientia et ars, non sunt virtutes simpliciter et proprie dictæ et faciunt hominem bonum non simpliciter, sed secumdum quid, scil. bonum physicum, bonum pictorem, qui quandoque est pessimus homo; e contrario virtutes simpliciter et proprie dictæ ut prudentia, justitia, *faciunt hominem simpliciter bonum,* quia exigunt rectitudinem voluntatis quæ versatur circa bonum totius hominis et non solum circa bonum alicuius facultatis ut verum est bonum facultatis intellectivæ. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 56, a. 3; q. 55, a. 1, 2, 3, 4; q. 57, a. 1; q. 58, a. 2. Propterea non dicitur « bonus prudens » sicut dicitur « bonus pictor », quia prudens vel justus est bonus simpliciter, seu est homo bonæ voluntatis.

Per oppositum *vitium* (v.g. astutia seu falsa prudentia) est *habitus operativus malus.*

Habitus operativus in genere distinguitur a simplici dispositione facile mobili, est enim *qualitas difficile mobilis* informans aliquam potentiam sive ad bene operandum, sic est virtus, sive ad male, sic est vitium [1].

Per habitum disponuntur *potentiæ animæ rationalis quae se habent indeterminate ad multa:* si disponuntur convenienter, est virtus; si disconvenienter, est vitium. Unde virtus indicat perfectionem potentiæ, et dicitur « ultimum potentiæ » quam perficit.

Ut ostendit S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 56, virtus potest esse, tanquam in subjecto, *in ratione,* ut prudentia ad rectam directionem actuum humanorum, *in voluntate,* ut justitia, ad reddendum unicuique suum, *in appetitu sensitivo* regulando, ut fortitudo et temperantia.

* * *

2°. De divisione virtutum. — Loquimur solum de virtutibus simpliciter et proprie dictis, non de scientia nec de arte. Theologia autem distinguit inter virtutes acquisitas et virtutes infusas.

De virtutibus acquisitis. S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 51, a. 2, quærit utrum aliquis habitus causetur ex actibus. Respondet cum Aristotele ex experientia: habitus virtutum et vitiorum ex actibus causantur; deinde hoc sic explicat profunde:

[1] S. Thomas notat Iª-IIªᵉ, q. 49, a. 2, ad 3, habitus proprie dictus est qui *ex natura sua* nititur *principiis difficile mobilibus.* E contrario dispositio proprie dicta nititur ex natura sua principiis facile mobilibus. Ergo ex essentia sua differunt: sic scientia et virtutes proprie dictæ sunt habitus, dum opinio est solum dispositio.

Attamen *habitus* acquisitus initio acquisitionis, est *in statu dispositionis* et facile mobilis *ex parte subjecti,* v.g. scientia in discipulo incipiente. E contrario opinio, quæ ex parte objecti est facile mobilis, per accidens ex parte subjecti est quandoque tenacissima, ut hæresis in hæretico pertinaci.

« In agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales (ut aqua, aer, aurum) non possunt aliquid consuescere vel desuescere, ut dicitur in II Ethic. princ.

Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari... nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis... Ita habitus virtutum moralium causantur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis principiis ». Item Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 2.

Sic explicatur generatio virtutum acquisitarum. Sunt virtutes quarum principium activum seu generativum est in nobis. E contrario *virtutes infusæ,* ut fides infusa, quæ est « donum Dei » (*Eph.*, II, 8), caritas quæ « diffusa est in cordibus nostris a Spiritu Sancto » (*Rom.*, V, 5), sunt virtutes quorum principium activum non in nobis est, sed supra nos. *Virtutes enim infusæ,* ut sunt virtutes theologicæ, *ordinantur essentialiter ad objectum et finem ordinis supernaturalis* et ideo *non possunt produci* in nobis *nisi ab agente supernaturali,* scil. a Deo, quia ordo agentium debet correspondere ordini finium. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 51, a. 4; q. 62, a. 1; q. 63, a. 3.

Antiqui autem philosophi præsertim Aristoteles jam proposuerunt *bonam divisionem virtutum acquisitarum;* juxta eos sunt *quatuor virtutes cardinales:* prudentia, justitia, fortitudo et temperantia cum virtutibus annexis.

S. Thomas optime ostendit earum subordinationem Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 3 et 4: *prudentia* est nobilior quia est propinquior rationi, in ea enim subjectatur: deinde *justitia,* quæ residet in voluntate; sequitur *fortitudo;* ultimo *temperantia,* quia bonum rationis magis elucet in fortitudine, quam in temperantia, fortitudo enim perficit appetitum sensitivum in his quæ immediate ad vitam et mortem pertinent, temperantia in his quæ mediate tantum, scil. in cibis et venereis.

De virtutibus infusis. Supra autem virtutes acquisitas sunt *virtutes infusæ* et est dogma definitum in Conc. Trident. (DENZ., 800), quod *tres virtutes theologicæ* sunt per se infusæ, seu donum Dei. Insuper est communis sententia theologorum, ut infra dicetur, contra Scotum, quod præter virtutes morales acquisitas descriptas ab Aristotele, sunt *virtutes morales per se infusæ* seu proprie christianæ, ut ostendit S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 3 et 4. Virtutes theologicæ autem sunt circa finem ultimum supernaturalem, dum virtutes morales infusæ sunt circa media supernaturalia ad finem, et virtutes morales acquisitæ circa media ordinis naturalis seu naturaliter ac-

cessibilia sine gratia, sic subserviunt virtutibus moralibus infusis, sicut in musico agilitas manuum subservit arti quæ est in intellectu practico.

Hæc nunc sufficiunt quoad divisionem virtutum in acquisitas et infusas. Sunt etiam *septem dona* Spiritus Sancti, quæ, ut explicat S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. 68, sunt *habitus infusi* qui disponunt animam justi ad prompte et faciliter sequendas speciales inspirationes Spiritus Sancti.

* * *

3°. De specificatione virtutum. — Quisnam est verus sensus principii quo illustratur totus tractatus de virtutibus tum acquisitis, tum infusis, scil. *habitus et actus specificantur ab objecto formali?* Hoc explicatur a S. Thoma, I^a-II^{ae}, q. 54, a. 2. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

S. Thomas respondet affirmative, et hoc probat prius in communi, dicendo in arg. « sed contra »: habitus sunt dispositiones quædam ad actus, *actus* autem differunt specie secundum diversitatem objectorum, v.g. visio specificatur a colorato, intellectio a vero, volitio a bono, actus temperantiæ a justo medio servando in cibo et potu, etc. Ergo pariter habitus sicut actus specificantur ab objecto.

Deinde S. Thomas hoc probat, considerando habitus relate ad tria: 1° ad eorum principia activa, seu productiva; 2° ad naturam subjecti; 3° ad eorum objecta.

Et concludit: 1°: *habitus* ut *forma* in nobis recepta, *specificantur et distinguuntur secundum diversa eorum principia activa* a quibus producuntur, prout omne agens facit sibi simile, in quantum agit secundum suam propriam determinationem. Sic habitus infusi sunt participatio vitæ intimæ Dei a quo producuntur; item virtutes morales acquisitæ sic specificantur ab actu rationis dirigentis a qua generantur.

2°: *Habitus,* proprie ut habitus, *relate ad naturam* cui conveniunt vel disconveniunt, specificantur et distinguuntur secundum naturam cui conveniunt aut disconveniunt. Habitus infusi secundum naturam divinam participatam; habitus acquisiti secundum naturam humanam cui conveniunt (ut virtutes) aut disconveniunt (ut vitia).

3°: *Habitus operativi,* relate ad eorum *operationem,* specificantur et distinguuntur *secundum objecta operationum specie differentia.* Sic habitus infusi specificantur ab objecto essentialiter supernaturali, habitus acquisiti ab objecto naturaliter accessibili.

Ut notatur ad primum agitur *de objecto* non materiali, sed *formali,* sic medicina considerat contraria: sanitatem et aegritudinem, sed sub eadem ratione formali, nam tractat de aegritudine ut est privatio sanitatis et ad sanitatem recuperandam. Item virtus moralis temperantiæ regulando appetitum sensitivum vitat vitia opposita.

Quidam theologi sequentes vias scotismi, nominalismi et molinismi, sic intellexerunt hunc articulum S. Thomæ: virtus infusa,

v.g. fidei, et habitus fidei acquisitæ, ut est in dæmonibus, *specie* distinguuntur per principia eorum *activa,* quamvis habeant *idem objectum formale.* Si ita esset objectum formale virtutis infusæ fidei attingi posset a fide acquisita qualis est in dæmonibus, ut admittitur a Scoto et a Molina, ut explicabimus infra (in II^{am}-II^{ae}, q. 1, a. 1).

Thomistæ vero et etiam Suarez semper rejecerunt hanc interpretationem, quæ viam aperiret semipelagianismo et non servat *supernaturalitatem essentialem* virtutum theologicarum. Etenim si objectum formale *quo* et *quod* fidei infusæ attingi posset *sine ea,* ipsa *fides infusa* fieret *inutilis,* aut esset solum utilis *ad facilius credendum,* ut dicebant pelagiani; et tunc *initium fidei et salutis* posset provenire a natura nostra, sine auxilio gratiæ, ut aiebant semipelagiani.

Si objectum formale fidei christianæ est accessibile viribus naturalibus intelligentiæ nostræ cum concursu bonae voluntatis naturalis post lectionem Evangelii miraculis et aliis signis confirmati, tunc fides christiana non videtur amplius esse *donum Dei* quamvis S. Paulus contrarium dicat ad Ephes., II, 8. Ad minus non amplius apparet quare fides *infusa* sit necessaria ad salutem, si jam fides acquisita cum bona voluntate naturali sufficiat ad attingenda formaliter mysteria revelata. Denique fides esset solum *per accidens infusa,* sicut geometria infusa, quæ est de objecto naturaliter cognoscibili.

Ideoque Commentatores S. Thomæ, explicando prædictum articulum, I^a-II^{ae}, q. 54, a. 2, ostendunt quod *tres aspectus* ipsorum habituum a S. Thoma considerati (scil. 1° *habitus ut forma* relate ad eorum *principia activa* seu productiva; 2° habitus *relate ad naturam:* ad naturam divinam participatam et ad naturam humanam; 3° habitus relate ad eorum *operationes* et objecta) *non sunt separandi* sed *connexi.* Id est: *virtus* non est *per se infusa*: 1° nisi solus Deus possit eam in nobis producere; 2° nisi sit conformis divinæ naturæ in nobis participatæ, tanquam secundae naturae; 3° nisi habeat *objectum essentialiter supernaturale,* inaccessibile viribus naturalibus nostræ intelligentiæ et voluntatis. Hoc non admittere est jam procedere secundum viam nominalismi, qui considerat solum facta et non rerum naturam, v.g. qui considerat solum *factum credendi* et non *ipsam naturam fidei infusæ.* Insuper si objectum formale fidei infusæ posset naturaliter attingi, ita pariter objectum formale caritatis, quod non superaret bonam voluntatem naturalem, ita ut caritas viæ non esset amplius eadem ac caritas patriæ, quae sicut visio beatifica debet esse essentialiter supernaturalis, vi sui objecti formalis. S. Paulus autem dicit de caritate viatoris: « Caritas nunquam excidit » (I *Cor.*, XIII, 8) [1].

[1] Hanc fundamentalem quæstionem longius tractavimus alibi: *De gratia,* Torino, 1947, p. 375-387: *Habitus et actus specificantur ab objecto formali,* et in tractatu *De Revelatione,* t. I, p. 469-515.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS IN GENERE

(I^a-II^{ae}, q. 62).

Agitur de existentia, de definitione et divisione virtutum theologicarum, in quatuor articulis: I) Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ; II) Quomodo distinguantur ab intellectualibus et a moralibus; 3° Quot et quæ sint; IV) De ordine earum.

Art. I. — UTRUM SINT ALIQUAE VIRTUTES THEOLOGICAE.

Est simul quæstio de earum existentia et necessitate.

Status quæstionis. — Videtur quod non, 1° quia virtutes theologicæ sunt supra naturam hominis et ideo non sunt virtutes hominis; 2° quia nihil aliud sunt quam virtutes divinæ seu in Deo exemplariter existentes; 3° quia homo sufficienter ordinatur ad Deum ex ipsa natura rationis et voluntatis, quia objectum intellectus est ens et sic devenit ad cognitionem Primi Entis, et objectum voluntatis est bonum universale, et sic voluntas *naturaliter* pervenit ad amorem Summi Boni seu Dei super omnia.

Conclusio tamen est: *Oportet quod superaddantur homini divinitus aliquæ virtutes per quas ordinetur ad finem supernaturalem,* et istæ *vocantur virtutes theologicæ.* Non sufficit studium historicum Evangelii in quo continetur revelatio externa, miraculis confirmata, nec cum hoc studio sufficit bona voluntas naturalis.

1° *Probatur auctoritate S. Scripturæ,* in qua dantur præcepta de actibus fidei, spei, caritatis, et insuper declaratur has virtutes esse donum Dei, scil. non solum requiritur supernaturalis revelatio externa, miraculis confirmata, sed requiritur etiam virtus supernaturalis interna. Sic in *Eccli.,* II, 8, dicitur: « Qui timetis Deum, credite illi... sperate in illum... diligite illum ». — (Marc., XVI, 16): « Prædicate Evangelium omni creaturæ: *Qui crediderit* et baptizatus fuerit, *salvus erit,* qui vero non crediderit condemnabitur ». — (Joan., III, 18): « Qui credit in Filium Dei non judicatur, qui autem non credit, jam judicatus est ». — (Joan., VIII, 24) ad pharisæos: « Si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro ».

Objectum fidei est Deus revelatus: « Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis » (Joan., XV, 15). — Insuper *fides est donum Dei:* (Joan., VI, 44): « Sunt quidam ex vobis, qui non credunt... propterea dixi vobis, quia *nemo potest venire ad me nisi fuerit ei datum a Patre meo* ». — (Joan., X, 27): «*Sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meae vocem meam audiunt* »; et S. Paulus dicit ad *Eph.,* II, 8: « *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est* ».

Item de spe: (*Ps.,* 117, 9): « Bonum est *sperare in Domino,* quam in principibus ». — (*Ps.,* 31, 10): « Sperantem in Deo misericordia circumdabit ». « *In te Domine speravi,* non confundar in æternum ». — (*Rom.,* V, 2): « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei ». *Hæc spes* est *donum Dei,* nam dicitur ad *Rom.,* XV, 13: « *Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo* ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti ».

Item de caritate: « *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde,* etc. » (Matth., XXII, 37). Et hæc caritas dicitur donum Dei: « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est vobis* » (*Rom.,* V, 5). De hac re cf. Augustinum, *De Doctrina christ.,* 37 (*Enchiridion,* c. 3, 4, 5; S. Greg., *Moral.,* l. I, c. 28).

Quoad definitiones Ecclesiæ de hac re, Concil. Tridentinum (Denz., 800) definivit: « In ipsa justificatione cum remissione peccatorum *hæc omnia simul infusa accipit homo* per Jesum Christum, cui inseritur, *fidem, spem* et *caritatem.* Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius *vivum* membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur *fidem sine operibus mortuam* (Jac., II, 17) et otiosam esse ». Et in Conc. Viennensi (Denz., 483) declaratur quod probabilius *hæ omnes virtutes in baptismo parvulorum simul infunduntur,* contra quosdam theologos dicentes per virtutem baptismi culpam quidem remitti, sed gratiam non conferri.

Unde conclusio articuli est plus quam conclusio theologica, est dogma de fide, quod sunt virtutes theologicæ; et quod, ad adhærendum ut oportet revelationi supernaturali externæ, non sufficit studium historico philosophicum Evangelii ac miraculorum, cum bona voluntate naturali.

2° *In corpore articuli* quid facit S. Thomas? Non vult ex sola ratione demonstrare existentiam virtutum theologicarum, dicit e contra in fine articuli: « Sola divina revelatione in Sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur »; sunt enim essentialiter supernaturales et non possunt naturaliter cognosci, nam verum et ens convertuntur.

Unde in corpore articuli S. Thomas, ut notat Cajetanus, argumentatur *ex una propositione credita,* et altera scita, sic pervenit ad conclusionem theologicam, sed ad conclusionem theologicam jam *aliunde revelatam* et quæ ut dogma proponitur ab Ecclesia. Notandum est quod Scotus tenet quod nequidem ex revelatione probari potest *necessitas* fidei infusæ; est certum quidem, inquit, quod in-

funditur a Deo, sed theologus juxta Scotum, non potest probare quod fides acquisita cum bona voluntate naturali est insufficiens.

E contrario argumentatio S. Thomæ ad hoc reducitur: Creditur quod ordinati sumus ad beatitudinem supernaturalem. Scitur autem quod ad operationes proportionatas fini supernaturali, oportet *proportionata principia* quoque *supernaturalia* adesse. Ergo *oportet* quod sint in homine *supernaturales virtutes* quibus ordinatur ad finem supernaturalem et hæ vocantur virtutes theologicæ.

Major est revelata innumeris locis, S. Thomas citat II PETRI, I, 4: « Per quem (Jesum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut *per hæc efficiamini divinæ consortes naturae* ». Item: « Praedestinavit nos conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus ex multis fratribus » (*Rom.*, VIII, 29). « *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* » (I *Cor.*, II, 9). « Scimus quod cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est » (I JOAN., III, 2). Supernaturalitas absoluta hujusce beatitudinis pluribus locis definita est ab Ecclesia. V.g. contra naturalismum hodiernum in Conc. Vatic. (DENZ., 1785).

Minor fundatur in hoc quod *operatio* debet esse *proportionata* objecto et fini a quo specificatur, istæ enim virtutes sunt *de fine ultimo supernaturali*, tanquam *de objecto proprio*. Insuper ut operationes supernaturales per totam vitam exercendæ sint nobis *connaturales*, requiruntur in nobis permanentes virtutes a quibus eliciuntur, ut melius declaratur in IIª-IIæ, q. 23, a. 2. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima, an sit ipse Spiritus Sanctus movens ad actum amoris. « Nullus enim actus *perfecte* producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei *connaturalis* per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Nisi ergo aliqua forma (seu virtus permanens) superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum (supernaturalem), *esset actus iste imperfectior actibus naturalibus* et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis ». Actus supernaturalis sed connaturalis debet procedere a principio proportionato, quod sit in nobis sicut *secunda natura*, scil. a virtute infusa.

Unde tota hæc minor fundatur in hoc principio: *virtutes et actus specificantur ab objecto;* unde ad cognoscendum, sperandum et diligendum *objectum supernaturale, quod est finis ultimus noster*, requiruntur actus et virtutes supernaturales circa hunc finem.

Quare hæ virtutes dicantur theologicæ? Respondetur in fine articuli. Propter triplicem rationem: 1° quia habent *Deum pro objecto;* 2° quia a solo Deo nobis infunduntur; 3° quia sola divina revelatione cognosci possunt.

Ex his tribus rationibus, sola *prima est ex propriis*, nam aliæ verificantur etiam de virtutibus moralibus infusis. Unde omnes thomistæ firmissime tenent quod *objectum formale quo et quod alicuius virtutis theologicæ* non potest esse *nisi Deus*, imo *Deus in sua vita intima* seu ut auctor non naturæ sed gratiæ, scil. *Deus ut supernaturaliter cognitus.*

Propterea thomistæ negant quod motivum formale fidei infusæ possit esse miraculum naturaliter cognoscibile, confirmans revelationem, vel testimonium creatum Ecclesiæ proponens revelationem, hæc sunt solum conditiones necessariæ, sed motivum formale fidei debet esse *increatum*, et *essentialiter supernaturale*, scil. Veritas prima revelans, cui inhæremus supernaturaliter, sub inspiratione et illuminatione Spiritus Sancti. Cf. IIª-IIæ, q. 5, a. 3, ad 1m. Dum e contra fides acquisita dæmonis ultimo resolvitur in aliquod creatum et naturaliter cognitum, scil. in evidentia miraculorum. Cf. ibid. a. 2, ad 1m. Propterea rejicimus doctrina Scoti et Molinæ a L. Billot servatam, sec. quam *objectum formale quo et quod fidei infusæ* potest cognosci et attingi *sine gratia interna fidei*, et quod sufficit revelatio externa miraculis confirmata [1].

Dubium: *An in statu naturæ puræ fuissent virtutes naturales immediate erga Deum finem ultimum naturalem*, scil. non solum sapientia acquisita de Deo, sed spes naturalis in Deo, caritas naturalis. Non est dubium pro sapientia acquisita ad quam necessaria est idea Dei acquisita, sed pro spe acquisita et caritate acquisita disputatur.

Respondetur: Cf. de hoc SALMANTICENSES, *de Caritate* (disp. 7, dub. 1, n.° 3). Disputatur inter theologos: *Suarez et Lorca tenent*

[1] Hæc thesis exponitur a L. BILLOT, *De Virt. infusis*, 1905, p. 439, n. 23, his verbis: « In actibus supernaturalibus virtutum viæ, *formalitas supernaturalis* faciens ut actus sint proportionati conditioni objectorum secundum se, *non provenit ex objecto* prout *quoad nos munere objecti fungitur*, videlicet *neque ex objecto materiali* quod creditur, quod speratur, quod diligitur, *neque ex objecto formali* propter quod creditur, vel speratur, vel diligitur, sed *unice ex principio gratiæ* quo elevatur operativa potentia ».

Sic L. Billot tenet sicut Scotus, nominales et Molina quod fides acquisita et fides nostra infusa habent *idem objectum formale*, unde in hac thesi, interna gratia fidei non requiritur ad attingendum hoc objectum formale; sed tunc idem deberet dici de spe et de caritate. Dicit L. Billot, nº. 5: « Dantur de facto respectu *objectorum supernaturalium viæ*, habitus *entitative naturales* » quare igitur objectum formale quo et quod caritatis non posset attingi supposita revelatione externa, a sola bona voluntate naturali, quod esset pelagianismus, ut recte dicebat ipse Suarez contra Molina. (Cf. SUAREZ, *De Gratia*, l. II, c. XI, cit. *De Revelatione*, I, p. 491; et SALMANTICENSES, *De Gratia*, disp. III, dub. III).

Insuper thesis debet negare fundamentale principium: *habitus et actus specificantur ab objecto formali*, quia admittit quod fides nostra essentialiter seu intrinsece supernaturalis habet idem objectum formale quod et quo ac fides acquisita. Ita BILLOT, *op. cit.*, p. 439, nn. 4, 5, 6: « Habitus supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur sec. objecta ».

De hac quæstione longe tractavimus in libro *De Revelatione*, t. I, p. 458-515, vide speciatim p. 489 et de ea est sermo in tract. *De gratia*, Iª-IIæ, q. 109, a. 1: Utrum absque gratia possit homo aliquid verum cognoscere.

Cf. etiam de hoc Cajetanum in præsenti quæstione, a. 3, et apparebit quam immerito L. Billot citat pro se Cajetanum. Nam Cajetanus dicit, loc. cit.: « Objectum habitum et actum proportionaliter sibi invicem respondere oportet, ac per hoc *objecto supernaturali nec actus nec habitus naturalis proportionatus est*... Illi autem sunt diversorum ordinum, scil. naturalis et supernaturalis, et nonnisi per Deum infundentem potest mens proportionate perfici de illis ». Legere Cajetanum.

dari etiam nunc caritatem acquisitam ad eliciendum amorem naturalem Dei super omnia, ergo juxta eos a fortiori hæc caritas acquisita existeret in statu naturæ puræ. Hoc sic probant: actus naturalis amoris Dei auctoris naturæ, si repetatur, debet generare habitum bonum seu virtutem, ut in aliis actibus honestis contingit. Insuper communiter admittitur, præter religionem infusam, quæ colit Deum supernaturalem auctorem, *religio acquisita,* quæ exhibet cultum Deo, auctori naturæ. Ergo pariter præter caritatem infusam admittenda est caritas acquisita. Et simile argumentum posset facere Suarez de spe acquisita.

Salmanticenses et plures alii thomistæ rejiciunt hanc doctrinam Suarezii et dicunt eam esse falsam et contra S. Thomam. Citant Iª-IIªᵉ, q. 62, a. 3, ad 1 (legere): « ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum ». Item Iª-IIªᵉ, q. 56, a. 6; q. 106, a. 3, ad 1, et III, dist. 27, q. 2, a. 3, ad 5ᵐ. In hoc ultimo loco S. Thomas dicit: « Virtutes sunt nobis necessariæ ad hoc, quod potentiæ naturales *determinentur* ad bonum: *unde in illis in quibus potentiæ naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatæ, non requiruntur aliæ virtutes. Voluntas autem habet bonum* quod est finis pro objecto: unde *quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum, quod est finis humanæ naturæ proportionatus, et ideo in voluntate respectu finis ultimi philosophi nullam virtutem posuerunt...* » sed solum circa media.

Cajetanus eodem modo loquitur in commentario præsentis articuli (cf. a. 3). Ad probandam hanc sententiam Salmanticenses afferunt hanc rationem a priori, quæ mihi videtur probabilis etiam probabilior. Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem naturalem deberet *esse superioris aut æqualis virtutis* cum eadem voluntate, aliter non potest voluntatem totaliter subjicere fini ultimo. Atqui *omnis habitus acquisitus est inferior voluntate,* nam comparatur ad eam ut pars et effectus. Unde nullus habitus acquisitus potest voluntatem convertere ad ultimum finem etiam naturalem, seu habere talem finem pro objecto. Unde et ait hic Cajetanus: « *naturalis inclinatio voluntatis ad bonum est plus quam virtus* ». Nec requiritur hic habitus ad tollendas difficultates, nam hæ difficultates proveniunt ex passionibus, vel ex imprudentia aut injustitia et sic tolluntur per virtutes cardinales et alias eis annexas.

Confirmatur: Insuper, ut aiunt Salmanticenses, virtus acquisita sicut non comparatur unico actu, sed pluribus, ita nec deperditur per unicum actum contrarium, sed per plures. Et ideo *si daretur virtus acquisita ad amandum Deum* finem ultimum naturalem, *talis virtus non destrueretur per unicum peccatum mortale.* Proinde homo existens in peccato, et habitualiter *aversus a Deo fine ultimo, maneret habitualiter conversus in Deum,* ultimum finem (saltem naturalem), quod est impossibile.

Unde ad argumenta Suarezii respondetur: ex repetitione actuum amoris naturalis Dei *inducitur solum quædam* FACILITAS ex remotione impedimentorum extrinsecorum. Sicut ex repetitione actus ridendi non generatur habitus, quia homo jam naturaliter determinatur ad ridendum occasione data. Pariter homo jam ex naturali inclinatione magis diligit Deum auctorem naturæ, quam seipsum ut probatur Iª-IIªᵉ, q. 26, a. 3. (Item ex repetitione actuum caritatis supernaturalis non generatur habitus acquisitus, sed dispositio ad augmentum caritatis).

E contra requiritur *virtus acquisita religionis,* quia *cultus potest esse defectuosus vel per defectum, vel per excessum.*

« Imo — addunt Salmanticenses — ad eliciendum amorem Dei finis naturalis super omnia sufficit ex parte intellectus *ipsum lumen* naturale absque alia virtute ».

Quid concludendum est?

Hæc secunda sententia videtur probabilior, *imo videtur certa si agitur de statu præsenti post peccatum,* nam in statu naturæ lapsae non regeneratæ per gratiam, ut dicetur, Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 3, homo sine gratia, ex solis viribus naturalibus, *non potest diligere efficaciter super omnia Deum, ut auctorem naturæ;* neque dilectione affective efficaci, neque effective efficaci; sed solum *dilectione affective inefficaci* seu quadam *velleitate* et complacentia platonica de perfectionibus divinis, et *hæc velleitas non sufficit ad generandum habitum acquisitum.* Aliquid simile dicendum est de *spe.*

Ideoque saltem de facto non dantur virtutes theologicæ *acquisitæ,* sed solum *infusæ,* et earum existentia ex sola revelatione cognosci potest.

ART. II. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS.

Status quæstionis. — 1° Videtur quod non, nam vel perficiunt partem intellectivam, sic non distinguuntur a virtutibus intellectualibus, vel perficiunt partem appetitivam, sic non distinguuntur a virtutibus moralibus; ita loquitur rationalismus. 2° Jam inter virtutes intellectuales, sapientia nos ordinat ad Deum. 3° Augustinus dicit quod quatuor virtutes cardinales sunt ordo amoris, atqui amor est caritas quæ ponitur inter virtutes theologicas.

Conclusio est tamen: *Virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et ab intellectualibus.*

Probatur dupliciter: 1° ex communibus; 2° ex propriis.

1° *Ex communibus,* sic, in arg. « sed contra »: Quod est *supra naturam hominis* distinguitur ab eo quod est sec. naturam hominis. Atqui virtutes theologicæ, ut dictum est, sunt supra naturam hominis, cui sec. naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales. Ergo distinguuntur ab invicem.

Agitur in hoc argumento de virtutibus moralibus acquisitis, quia nondum S. Thomas probavit existentiam virtutum moralium infusarum, sed infra, q. 63, a. 4.

2° *Ex propriis* idem probatur, scil. ex objecto specificativo virtutum, sic: Habitus specie distinguuntur *sec. formalem differentiam objectorum*. Atqui *objectum theologicarum virtutum est Deus, ut excedit cognitionem nostram naturalem*, quæ non exceditur ab objecto virtutum intellectualium et moralium acquisitarum. Ergo.

Unde ut notat hic Cajetanus, virtutes theologicæ per se pertinent ad ordinem essentialiter supernaturalem gratiæ, qui est infra ordinem hypostaticum, sed super vires et exigentias cuiuslibet naturæ creatæ et creabilis, et supra miracula quae sunt supernaturalia solum effective quoad modum productionis suæ, non essentialiter et intrinsece ut gratia; vita enim supernaturaliter reddita per resurrectionem corporis est vita *naturalis*.

Corollarium. — Ex hoc articulo jam apparet quod si datur in dæmonibus *fides acquisita* ultimo fundata in evidentia miraculorum, specie distinguitur a nostra *fide infusa* ultimo fundata in prima Veritate revelante, cui supernaturaliter inhæret. Habitus enim, ut dictum est, in articulo, specie distinguuntur ab objecto formali, ergo *habitus acquisitus et habitus per se infusus* NON POSSUNT HABERE IDEM MOTIVUM FORMALE. Propterea S. Thomas dicit in *De Veritate*, a. 14, a. 9, ad 4: « Dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur, sed *coacti evidentia signorum*... Unde et credere *æquivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de dæmonibus, nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus ». Et sic cessant objectiones.

ART. III. — **UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES ET CARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICÆ.** Aliis verbis: Convenit ne quod sint *tres* virtutes theologicæ, nec plus, nec minus. Quare tres?

Status quæstionis. — Videtur quod non convenit: 1° Quia *sufficit una sola virtus theologica*, sicut est unica inclinatio naturæ ad finem ultimum naturalem. 2° *Sufficit sola caritas*, quia fides cum sit cognitio imperfecta, et spes, cum sit passio, sunt aliquid minus virtute. 3° *Ad plus poni possunt duæ virtutes theologicæ, una in intellectu, altera in voluntate*, nam *anima non potest ordinari ad Deum nisi per has duas facultates superiores*, non vero per sensibilitatem.

Hæ objectiones videntur quidem inanes contra doctrinam Ecclesiæ de tribus virtutibus theologicis, attamen anno 1902 aliquis profesor dogmatis alicuius Seminarii (Vannes), abbé de Bellevue, sustinebat in opere *L'oeuvre du S. Esprit*, quod datur una sola virtus infusa, scil. caritas. Dicebat (op. cit., p. 40): « Mirum est quod communiter theologi admittant tanquam entitates supernaturales distinctas, gratiam sanctificantem, tres virtutes theologicas, quatuor virtutes morales infusas principales, et plures alias connexas, et denique septem dona Spiritus Sancti. Ego sum perterritus coram hac serie immensa, indefinita entitatum supernaturalium », « effrayé devant ce cortège immense, indéfini d'éntités surnaturelles » (p. 90). « Eut-il été effrayé par la merveilleuse complexité de l'oeil ou de l'oreille? ». Et ideo hic theologus volebat in hac complexa materia lucem et simplicitatem afferre, reducendo omnes habitus supernaturales ad unum, scil. ad gratiam identificatam cum caritate. Aiebat expresse (p. 99): « Virtutes morales infusæ et dona idem sunt cum caritate et caritas cum gratia, ideoque hæc omnia sunt unus solus habitus supernaturalis — une seule habitude surnaturelle — sub diversis aspectibus consideratus ».

Si vero ei objiciebatur: sed fides et spes possunt existere sine caritate, ut definitum est ab Ecclesia, respondebat: sed fides et spes vivæ nonnisi ratione distinguuntur a caritate. Ex quo sequeretur quod fides sine caritate non esset eiusdem naturæ ac fides formata, et quod non esset donum Dei, sed esset hæresis hoc affirmare. Attamen dominus de Bellevue voluit pluribus articulis hanc thesim defendere contra objectiones P. Frojet, est quid inenarrabile, et ad ridendum. Hæc controversia legi potet in *Revue thomiste* (1902; p. 244, 336, 554). In hoc apparet quomodo propter insufficientem formationem philosophicam, quidam sacerdotes, imo professores dogmatis, inconscienter pervenirent ad graves hæreses. Dominus de Bellevue ignorabat hoc axioma: *Habitus et actus specificantur et specie diversificantur ab objecto formali.* Erat inconscienter nominalista, despiciebat doctrinam S. Thomæ, sed hæc doctrina sua mole stat. Ex hoc apparet etiam quomodo S. Thomas, ex sua consuetudine proponendi tres objectiones initio cuiuslibet articuli præviderit multos errores subsequturos.

Conclusio est: *Convenienter ponuntur tres virtutes theologicæ: fides, spes, caritas.*

Hoc nequit *sola ratione* probari, nam istæ virtutes, ut dictum est, sunt essentialiter supernaturales, sed *suppositio quod homo elevetur ad finem supernaturalem* ratione *suadetur quod debent esse non solum una vel duæ sed tres virtutes theologicæ.* Hoc non solum ratione suadetur, sed est firmiter certum ex fide.

1° *Probatur ex auctoritate* hoc esse de fide. Dicitur enim in I *ad Cor.* (XIII, 13): « *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; major autem horum est caritas* ». Et constat ex aliis locis S. Scripturæ jam citatis quod hæ tres virtutes sunt immediate de Deo, ergo theologicæ vocantur.

Insuper earum distinctio manifestatur ex ipsa revelatione, prout declaratur in Sacra Scriptura, I *Cor.* (XIII, 8): « *Caritas nunquam excidit* » in quo differt a fide et a spe: « Videmus nunc per speculum

in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ». Caritas igitur in coelo separabitur a fide et a spe quæ evacuabuntur seu cessabunt. Cf. BENEDICT. XII (DENZ., 530). Imo certum est ex revelatione quod *in peccatore remanent fides et spes sine caritate.* Et hoc declaratur quoad fidem a Conc. Trident., n. 808, 838, et quoad spem, contra Quesnel (DENZ., 1407). Imo ex hac damnatione Quesneli constat quod *fides potest esse sine spe;* damnatur enim Quesnel quia dicebat: « totum deest peccatori, quando ei deest spes », et Conc. Trident. declarat (n. 808), quod fides non amittitur quolibet mortali peccato, sed sola infidelitate.

Insuper tota traditio catholica dicit quod sunt tres virtutes theologicæ, nec plus, nec minus. Erraverunt ergo quidam rarissimi qui dixerunt virtutem infusam religionis esse virtutem theologicam; S. Thomas ostendit contrarium, quia objectum formale religionis non est Deus, sed cultus ei debitus (cf. IIa-IIae, q. 81, a. 5).

2° *Probatur ratione theologica:* Virtutes theologicæ debent ordinare hominis *intellectum* et *voluntatem* ad beatitudinem supernaturalem. Atqui *intellectus* debet sic elevari per fidem, *voluntas* per spem ad *tendendum* ad finem arduum, per caritatem ut *uniatur* spiritualiter fini. Sic caritas remanet in coelo, amissa spe, quia anima non amplius *tendit* ad Deum quem jam possidet. Difficultas est, non pro intellectu, qui certe indiget elevari ut supernaturalia cognoscat, sed pro voluntate: *quare ponuntur duæ virtutes theologicæ in voluntate et non sufficiat una, scil. caritas?*

S. Thomas hoc melius explicat in resp. ad 3m, dum dicit: « Ad appetitum duo pertinent: scil. *motus* in finem, et *conformatio* ad finem per amorem ». Et revera hæc duo possunt distingui, sic *declaratur ab Ecclesia* quod sicut fides infusa, ita *spes infusa potest remanere sine caritate in peccatore.* Cf. IIa-IIae, q. 17, a. 5 et 6, de distinctione spei ab aliis virtutibus theologicis, ubi dicitur in art. 6: « *Caritas* facit hominem Deo inhærere *propter seipsum,* mentem hominis *uniens* Deo per affectum amoris; *spes* autem et *fides* faciunt inhærere Deo, *sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt.* De Deo autem provenit nobis et *cognitio veritatis* et... *auxilium* ad beatitudinem obtinendam ».

Ibid. ad 3: « Spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale *adipiscendum,* et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum; sed caritas proprie facit tendere in Deum, *uniendo affectum* hominis Deo, ut scil. homo non sibi vivat, sed Deo ». Cf. IIa-IIae, q. 23, a. 2; q. 27, a. 3: Utrum Deus sit propter seipsum diligendus.

Propterea, ut infra dicitur Ia-IIae, q. 65, a. 4, *spes sicut et fides potest esse sine caritate.* Actus spei est exspectare futuram beatitudinem, *sive ex meritis habitis,* sic est cum caritate, *sive ex meritis non habitis* sed acquirendis post conversionem, sic est sine caritate. In hoc apparet quod aliud est tendere (exspectando) ad finem ultimum per spem, et aliud ei uniri per caritatem. Cf. etiam in nostra quæstione 62, a. 4, ad 2.

Ad 1um ut jam notavimus, dicitur quod « ipsa *natura* voluntatis *sufficit ad naturalem ordinem in finem,* sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsam. *Sed in ordine ad ea quæ sunt supra naturam, ad nihil horum sufficit natura potentiæ* ».

Ad 2um, habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati (v.g. fidem et spem in amico) *deficit a ratione virtutis,* quia fides et spes important quamdam imperfectionem, prout fides est de his quæ non videntur (sic fides humana potest errare) et spes de his quæ non habentur (sic spes humana potest frustrari), non habent motivum omnino firmum, et determinans ad verum et ad bonum.

Sed habere fidem et spem in Deo habet *rationem virtutis,* quia Deus non potest nec falli nec fallere, et spes in eo fundata non confundit. Attamen, ut infra dicetur, fides mortua et spes informis non sunt perfectæ virtutes (Ia-IIae, q. 65, a. 4), quia non habent *debitum* modum, nam ad rationem virtutis pertinet non solum aliquod bonum operari, sed *bene,* scil. ex recto amore.

Ergo ex his omnibus constat, quod sunt tres virtutes theologicæ, non minus, nec plus, quia sic sufficienter ordinatur homo ad ultimum finem supernaturalem. Hoc est ex fide certum, et apparet convenientia hujusce veritatis.

Clarius infra patebit distinctio trium virtutum theologicarum cf. IIa-IIae, q. 17, a. 6:

Virtutibus theologicis homo inhæret *Deo:*
- *Deo propter seipsum* — CARITAS
- *Deo, sicut principio* ex quo nobis provenit:
  - auxilium ad beatitudinem consequendam — SPES
  - cognitio veritatis — FIDES

Cf. IIa-IIae, q. 27, a. 3:

Per caritatem, Deus diligendus est *propter seipsum,* ita ut verba « propter seipsum » intelligantur non solum finaliter, non solum efficienter seu effective, sed formaliter:

Deus diligitur *propter seipsum*
- *finaliter,* scil. *non propter alium finem,* et hoc jam est in spe.
- *effective,* scil. *non propter aliam causam,* dum e contra diligimus aliquos in quantum sunt filii talis patris.
- *formaliter,* scil. *propter suam bonitatem per essentiam,* super omnia dilectam, quæ est exemplar omnis bonitatis; et hoc ultimum non verificatur in spe, qua homo desiderat Deum sibi.

Deus diligi potest *propter aliud*
- *materialiter,* scil. propter beneficia ab eo recepta, quæ nos quasi materialiter disponunt ad eius dilectionem.

ART. IV. — UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE ET SPES CARITATE.

Status quæstionis. — Agitur de earum ordine, nam ordo sequitur distinctionem, est dispositio sec. prius et posterius relate ad aliquod principium. Communiter tres virtutes theologicæ in hoc ordine enumerantur: fides, spes, caritas. Est ne conveniens?

Videtur quod non: 1° Quia radix est prior eo quod ex ea provenit, atqui caritas dicitur radix omnium virtutum. (*Eph.*, III, 17): « In caritate radicati et fundati ». 2° Saltem caritas est prior spe, nam Augustinus dicit: « Si homo credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret ». 3° Insuper amor est principium omnis affectionis, ergo caritas est prior spe.

Conclusio *est duplex:* 1° *Ordine generationis, quo imperfectum præcedit perfectum, in eodem homine, fides præcedit spem, et spes caritatem, sec. actus,* nam *habitus simul infunduntur.* 2° *Ordine vero perfectionis caritas præcedit fidem et spem.*

1ª Conclusio: 1° *Probatur ex auctoritate:* S. Paulus in hoc ordine enumerat has tres virtutes (I *Cor.*, XIII, 13): « *Nunc autem manent fides, spes, caritas* ». Ita tota traditio. Et Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (DENZ., 798) dicit de modo præparationis impiorum ad justificationem: « Disponuntur ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, *fidem* ex auditu concipientes, libere moventur in Deum...; et dum, peccatores se esse intelligentes,... ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem *diligere incipiunt,* ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem ». (cf. DENZ., 898, 915), duplex est *contritio:* una *caritate perfecta* et altera imperfecta seu attritio, quæ non procedit a caritate, sed ad eam accipiendam disponit.

2° *Eadem prima conclusio probatur ratione theologica* sic *duplici* syllogismo: *Nihil volitum nisi præcognitum.* Atqui per fidem cognoscimus ea quæ volumus sperando et amando. Ergo in ordine generationis fides præcedit spem et caritatem, quoad actus. Insuper *ex hoc ipso quod homo sperat aliquod beneficium de aliquo, reputat auxiliatorem esse bonum in se* et non solum beneficia sua esse bona. Atqui reputans auxiliatorem esse bonum in se, procedit ad *amandum ipsum propter ipsum* formaliter. Ergo in ordine generationis spes præcedit caritatem, qua diligimus Deum propter seipsum formaliter. Cf. ad 3m fine. Cf. IIª-IIæ, q. 27, a. 3: per beneficia a Deo suscepta vel promissa disponimus ad eius dilectionem, et postea amamus eum non propter illa beneficia, sed propter eius bonitatem essentialem.

Sic explicatur quare *in præparatione justificationis impii,* actus fidei, ut declaratur a Conc. Trident. præcedit actum spei, et iste actum caritatis. Scil. Deus movet hominem 1° ad credendum Evan-

gelium, in quo manifestatur divina misericordia auxilians; 2° ad sperandum in hanc misericordiam auxiliantem; 3° ad diligendum ipsum Deum, fontem omnis justitiæ, propter ipsum, et ad detestandum peccata propter Deum. Ex hoc deducitur optima et simplicissima methodus orationis seu elevationis mentis ad Deum: 1° per humilem adorationem, 2° per fidem, 3° per spem, 4° per caritatem affectivam et effectivam, quæ exprimitur in firma resolutione.

Et est similis ordo in purificatione passiva spiritus: generaliter Deus sua profunda actione ab omni imperfectione purificat 1° *fidem,* inter tentationes contra fidem; 2° *spem,* inter tentationes contra hanc virtutem; 3° *caritatem;* hæc ultima purificatio amoris præcedit perfectam vitam unitivam (cf. S. THERESIAM, *VIIª Mansio*). Et sic melius ac melius *motivum formale harum virtutum* eminet supra omnia alia motiva inferiora. *Deus sic est quasi arator* qui secunda vice terram araret, *in eodem sensu ac prima vice, sed multo profundius,* ut granum frumenti profundiores radices emittere possit (cf. S. JOANNEM A CRUCE, *De Nocte obscura,* l. I et II). Tunc magis et magis apparet elevatio horum trium motivorum formalium virtutum theologicarum; hæc motiva sunt tanquam stellæ praecipuae: Veritas prima revelans, Misericordia auxilians, Bonitas infinita super omnia diligenda.

2ª Conclusio: *Ordine perfectionis caritas præcedit fidem et spem.*

1° *Probatur auctoritate:* S. Paulus dicit (I *Cor.*, XIII, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc, *major autem horum est caritas* ». Ibid. (v. 3): « Si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum » quia voluntas mea aversa est a Deo. — (*Gal.*, v, 6): « Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed *fides quæ per caritatem operatur* ». — (I *Cor.*, XIII, 8): « *Caritas nunquam excidit,* sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur », pariter fides et spes evacuabuntur. Unde sec. S. Paulum *caritas omnia dona antecedit* et est quasi radix omnium virtutum, sic dicitur ibidem I *Cor.*, XIII, 4: « Caritas patiens est, benigna est; caritas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa... omnia suffert... omnia credit, omnis sperat, omnia sustinet ». — (*Coloss.*, III, 14): « Super omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectionis ».

2° *Probatur ratione theologica:* Quod est *simpliciter perfectivum,* est perfectius quam ipsum perfectibile. Atqui caritas simpliciter perficit fidem et spem. Ergo est perfectior illis. — Magis explicite: Forma perficiens est perfectior quam id quod perficitur ab ea, dummodo afferat *perfectionem simpliciter* et non solum sec. quid. Atqui tam fides quam spes per caritatem formantur et *perfectionem virtutis acquirunt.* Ergo caritas ut forma, mater et radix omnium virtutum, est omnibus aliis *perfectior.* Cf. infra Iª-IIæ, q. 65, a. 4. Si forma affert solum perfectionem sec. quid, non est simpliciter perfectior perfectibili, sic infra dicitur quod dona Spiritus Sancti non sunt perfectiora quam virtutes theologicæ (Iª-IIæ, q. 68, a. 8). *Sed caritas*

affert perfectionem simpliciter, nam revelatum est (JAC., II, 17): « *Fidem sine operibus mortuam esse* » seu otiosam, *item spes* (Conc. Trident.; DENZ., n. 800) et ideo S. Thomas dicit (Iª-IIæ, q. 65, a. 4): « Fides et spes possunt esse sine caritate, *sed sine caritate, proprie loquendo virtutes non sunt* ». Insuper ut dicitur (Iª, q. 82, a. 3): « *In via melior est amor Dei quam Dei cognitio* » quia intellectus trahit Deum ad se, ad suas ideas inferiores, dum voluntas elevatur ad ipsum Deum[1].

In nostro art. *ad 2m* S. Thomas bene distinguit spem vivam et spem mortuam, dicit: spes viva est qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum; spes mortua est qua quis sperat ex meritis quæ sperat se habiturum.

Objicitur: Sed spes nominat quamdam affectionem, et amor est principium omnis affectionis, ergo caritas seu amor antecedit spem etiam ordine generationis.

Resp. ad 3m dist.: *Respectu boni sperati, amor concupiscentiæ præcedit spem,* nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum; propterea S. Thomas dicet (IIª-IIæ, q. 17, a. 8): « Spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, quia ille, qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit ». Et jam ad fidem pertinet pius credulitatis affectus, seu appetitus boni credentibus repromissi, ut infra dicetur IIª-IIæ, q. 2, a. 9; et a. 1, ad 3.

Sed *respectu auxiliatoris spes præcedit amorem amicitiæ, via generationis,* ut dictum est, nam per hoc quod aliquis reputat per auxiliatorem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum auxiliatorem, non solum propter beneficia sperata, sed *propter ipsum,* amore amicitiæ seu caritatis. Et *ex hoc ipso* quod auxiliatorem sic amat, postea fortius de eo sperat, et sic spes fit viva, scil. caritate informata. Cf. Iª-IIæ, q. 66, a. 6, ad 3m: « Causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens ».

1m Dubium: *Quisnam sit ordo dignitatis inter fidem et spem?*

Respondetur: Non conveniunt doctores; sed *probabilius fides est spe nobilior,* juxta Medinam in hunc art. et Bannez in IIª-IIæ, a. 4, ad 7. Cf. IIª-IIæ, q. 17, a. 7, cuius conclusio est sine distinctione: *fides absolute præcedit spem,* et revera *fides regulat spem,* proponendo ei objectum et *non perficitur a spe sicut a caritate,* quia *spes sine caritate,* ut diximus, *non habet proprie rationem virtutis.* Nec spes superat fidem, inquantum melior est in via amor Dei, quam Dei cognitio, nam « spes pertinet *non ad amorem amicitiæ,* sed *ad amorem*

[1] S. Thomas dicit, Iª-IIæ, q. 66, a. 6: « *Caritas est maxima inter virtutes theologicas,* non quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod se habet propinquius ad objectum. Nam aliæ duæ virtutes theologicae important in ratione sui quamdam distantiam ab objecto; *est enim fides de non visis, spes de non habitis,* sed amor caritatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum *trahitur ad unionem amati,* propter quod dicitur I Joan., IV: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo* ».

concupiscentiæ, prout ille qui sperat aliquid *sibi* obtinere intendit », *sibi,* sed tamen *propter Deum,* tanquam propter finem ultimum, nam Deus est finis ultimus actus spei, sicut omnium actuum virtuosorum, sed sola caritas diligit Deum *formaliter* propter Deum, in ea « propter Deum » dicitur non solum *finaliter,* sed *formaliter,* quia ipsa quiescit in fine ultimo propter se dilecto.

Ut explicatur IIª-IIæ, q. 27, a. 3, Deus per caritatem est diligendus et diligitur *propter seipsum,* non solum finaliter (scil. non propter alium finem), nec solum efficienter seu effective (scil. non propter aliam causam altiorem), sed *formaliter* scil. propter suam bonitatem per essentiam.

Corollaria. — 1m: *Fides et spes possunt esse sine caritate, et sola fides non justificat,* contra priores protestantes.

2m: Contra hodiernos protestantes, præsertim liberales, *nullus potest habere veram caritatem christianam* sive erga Deum, sive erga proximum, *sine fide infusa,* quia nihil volitum nisi præcognitum, et nihil supernaturaliter volitum nisi supernaturaliter præcognitum.

3m: Contra quietistas, *nullus potest in via habere caritatem sine spe* (DENZ., 1327 sq.).

2m Dubium: *Quomodo intelligendum est quod habitus virtutum theologicarum* **simul infunduntur,** ut dictum est in art.

Cajetanus respondet: Hoc potest intelligi tripliciter, sed duæ interpretationes sunt falsæ, una sola est vera, et ea est quæ sumit hæc verba *formaliter et per se, non materialiter et per accidens,* scil. *tres virtutes theologicæ infunduntur, nisi per accidens aliquis jam habeat fidem et spem mortuam, aut per accidens suscipiat baptismum cum obice.*

Etenim falsum est dicere: quandocumque infunditur una virtus theologica, infunduntur tunc omnes, nam quotidie fidelibus poenitentibus infunditur virtus caritatis, et non fidei neque spei.

Etiam falsum est dicere: quandocumque infunditur una, infunditur vel infusa est alia; nam si baptizatur adultus in peccato fornicationis perseverans, suscipit fidei speique habitum, suscipiendo characterem et est vere fidelis, et tamen nec suscepit, nec suscipit caritatem. Cf. IIª-IIæ, q. 6, a. 2, ad 3; et IIIª, q. 85, a. 6; cf. BILLOT, *De Virt. infusis,* p. 138.

Unde intelligenda est hæc propositio, *formaliter et per se,* scil. *ex parte infundentis et ratione infusionis,* quamvis materialiter et per accidens oppositum contingat, ex indispositione subjecti recipientis, vel quia perdidit unam et non alias. Et hic sensus formalis de infusione, ut infusio est, *est verus,* « quia *quantum est ex parte infusionis, simul tres virtutes theologicæ infunduntur.* Et casus obstantes, ex parte receptivi per accidens eveniunt ». Scientia autem est de his quæ sunt per se, non de his quæ sunt per accidens.

Recapitulatio. — Convenienter igitur distinguuntur tres virtutes theologicæ in ordine divino supra quatuor virtutes cardinales in ordine humano circa media ad finem ultimum. Et hoc apparet in hac synopsi: sunt *septem* principales virtutes, et septem dona:

- Virtutes
  - *theologicæ* circa finem
    - in voluntate
      - virtus *uniens nos Deo* propter se dilecto . CARITAS
      - virtus *tendens ad Deum* nobis desideratum . SPES
    - in intellectu
      - virtus *cognoscens Deum* propter auctoritatem Dei revelantis . . . FIDES[1]
  - *cardinales* circa media
    - in ratione
      - *circa rectam directionem* actuum virtutum moralium . . . . . . PRUDENTIA[2]
    - in appetitu
      - rationali
        - *circa operationes* ad alterum, reddendo sec. debitum strictum JUSTITIA
      - sensitivo
        - *circa passiones*
          - *retrahentes* ab eo quod ratio dictat (timorem) . . FORTITUDO
          - *impellentes* ad aliquid contra rationem (concupiscentias tactus) TEMPERANTIA

[1] Hic ordo est ordo dignitatis excepta *spe* quæ probabilius, ut dictum est, est inferior fide. Et in hac synopsi apparet id quod dicit S. Thomas, I^a, q. 82, a. 3: In via « *melior est amor Dei quam Dei cognitio* (sic caritas est perfectior fide); e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium seu inferiorum quam amor earum ». Cf. II^a-II^{ae}, q. 66, a. 6, ad 1^m; cf. ibid., ad 1m: « Fides non moderatur motum caritatis ad Deum, sed solum ostendit objectum » e contrario prudentia moderatur virtutes morales.

[2] Prudentia quæ definitur « recta ratio agibilium », est perfectior quam virtutes morales quas dirigit, prout in ea est *essentialiter* recta ratio practica, quæ solum *participative* est in virtutibus moralibus sive in voluntate, sive in appetitu sensitivo.

Prudentia *recte judicat practice per conformitatem ad appetitum rectum*, seu ad intentionem rectam, etiamsi sit simul error speculativus propter ignorantiam omnino involuntariam (cf. I^a-II^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3). Sic actus prudentiæ est semper *practice verus* et *moraliter certus*.

Quomodo prudentia quæ est inferior virtutibus theologicis, possit aliquatenus præcipere actus virtutum theologicarum?

Respondetur: Prudentia non regulat actus virtutum theologicarum per se ex parte objecti, sed *per accidens* præcipit *exercitium* horum actuum, prout judicat quod hic et nunc in talibus circumstantiis convenit confessio fidei, expressio fiduciæ in Deo, exercitium caritatis erga hanc personam vel alteram. Cf. I^a-II^{ae}, q. 64, a. 4: virtutes theologicæ per se et ratione objecti non consistunt in medio, bene tamen per accidens et ratione subjecti.

EXCURSUS

DE COMPARATIONE VIRTUTUM THEOLOGICARUM CUM ALIIS.

In hoc excursu considerandæ sunt quæstiones generales: 1° De relatione virtutum theologicarum cum virtutibus moralibus; 2° An virtutes theologicæ consistant in medio; 3° An connexæ sint virtutes morales acquisitæ cum caritate; 4° De proportionali æqualitate omnium virtutum infusarum quæ crescunt simul sicut diversæ partes eiusdem organismi spiritualis; 5° De comparatione virtutum theologicarum cum donis Spiritus Sancti et cum beatitudinibus evangelicis. Cf. S. Thomam, I^a-II^{ae}, q. 63-69.

* * *

1°. - De comparatione virtutum theologicarum cum virtutibus moralibus.

Secundum sententiam communem theologorum, quam egregie defendit S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. 63, a. 3 et 4, præter virtutes morales acquisitas sunt in justo virtutes morales per se infusæ. Hoc quidem negatum est a Scoto. Sed hæc negatio videtur esse contra traditionem doctorum, quam servabat Innocentius III dum respondebat affirmative ad hanc quæstionem: Utrum fides, caritas, *aliæque virtutes infunduntur* parvulis in baptismo? (cf. DENZ., n. 410). Item Concil. Viennense (DENZ., 483) hanc responsionem approbat.

Catechismus Romanus, parte secunda, c. 2, parag. 39, dicit pariter, agendo de gratia sanctificante: « *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur* ».

S. Thomas autem, I^a-II^{ae}, q. 63, a. 3, sic probat per rationem theologicam existentiam virtutum moralium per se infusarum: « *Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos...* Atqui nobis conferuntur a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur *ad finem supernaturalem* (q. 63, a. 3). *Unde oportet, quod his virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus cau-*

sati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales (acquisitæ) et intellectuales (pariter acquisitæ) ad principia naturalia virtutum ».

Ad 1m. Hæ virtutes acquisitæ « non sunt proportionatae virtutibus theologicis, et ideo oportet, alias eis proportionatas immediate a Deo causari ». Pariter *ad 2m*. Item *ad 3m*, virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita ».

Brevius: finis supernaturalis non est connaturaliter assequibilis nisi per media supernaturalia, seu eiusdem ordinis.

Confirmatio: Deus non minus providet ordini gratiæ quam ordini naturæ. Atqui in ordine naturæ homo non solum rectificatur per synderesim et appetitum boni honesti circa finem naturalem assequendum, sed etiam per virtutes morales acquisitas circa media assecutiva hujus finis. Ergo pariter homo in ordine gratiæ non solum rectificatur circa finem supernaturalem per virtutes theologicas infusas, sed etiam per virtutes morales infusas, circa media supernaturalia assecutiva hujus finis supernaturalis.

Non sufficit quod caritas imperet virtutes morales acquisitas, 1° quia perfectio vitæ supernaturalis in hoc esset minor quam vita moralis ordinis naturalis; 2° ad hanc perfectionem requiritur connaturalis electio mediorum supernaturalium. Ideo caritas imperat virtutes morales acquisitas mediantibus prudentia infusa et virtutibus moralibus infusis.

Imo S. Thomas ibid. Iª-IIae, q. 63 a. 4, dicit quod *virtutes morales per se infusæ specifice distinguuntur a virtutibus moralibus acquisitis,* quia habent *objectum et motivum formale supernaturale* et ordinantur ad finem supernaturalem. « Manifestum est enim, inquit, quod alterius rationis est modus, qui imponitur in concupiscentiis tactus (a temperantia acquisita) secundum regulam rationis humanæ, et (a temperantia infusa) secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum a ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et temperantia acquisita *differunt specie,* et eadem ratio est de aliis virtutibus ».

Unde virtutes morales infusæ non sunt solum per accidens infusæ (ut geometria infusa), sed per se infusæ, cf. ibidem, *ad 3m*.

Virtutes morales acquisitæ constituunt hominem perfecte honestum, sed non sufficiunt ad filium Dei adoptivum. Inter temperantiam acquisitam et temperantiam infusam est major differentia quam inter duas notas musicales eiusdem nominis quæ separantur per completum diagramma. Aliis verbis non sunt ex eiusdem metallo, acquisita est ex ære, infusa est ex argento. Unde frequenter distinguitur temperantia christiana a temperantia philosophica, item paupertas evangelica a paupertate philosophica quam Crates habebat. Unde dicit S. Thomas ibid.: « Differunt specie virtutes morales infusæ per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei,* et virtutes acquisitæ, secundum quas homo bene se habet in ordine ad res humanas ».

Virtus moralis acquisita subservit infusæ, sicut agilitas manuum subservit arti musicali quæ est in ratione practica: unde virtus moralis acquisita dat *facilitatem extrinsecam* actuum supernaturalium et virtus moralis infusa dat *facilitatem intrinsecam.* Facilitas extrinseca consistit in remotione impedimentorum, dum facilitas intrinseca consistit in hoc quod potentia sit connaturaliter proportionata actui producendo, per virtutem quæ est quasi « secunda natura ». Unde, non mirum est quod peccator recenter justificatus patiatur difficultatem et renisum appetitus sensitivi, licet jam habeat virtutes morales infusas. Hæc impedimenta tolluntur per virtutes acquisitas, quia acquiruntur per repetitos actus, quibus ista impedimenta tolluntur.

E contrario virtutes morales infusæ in instanti dantur cum caritate per absolutionem sacramentalem cum sufficienti attritione receptam.

Ut notat S. Thomas, Quæst. disp., *De Virtutibus in communi,* a. 10, ad 16: « In eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam ».

Hæc sufficiunt quoad relationem inter virtutes theologicas et virtutes morales infusas. Vide Commentatores circa Iam-IIae, q. 63, a. 3 et 4.

* * *

2° - An virtutes theologicæ consistant in medio sicut virtutes morales.

Cf. Iª-IIae, q. 64, a. 4.

S. Thomas, post Aristotelem (*Ethic.*, II, c. 6), ostendit quod virtutes morales consistunt in *medio rationis,* constituto a recta ratione circa aliquam materiam determinatam; sic regulantur facultates appetitivæ, scil. voluntas et appetitus sensitivus. Hoc medium rationis est inter excessum et defectum; v.g. medium temperantiæ inter excessum intemperantiæ, et defectum insensibilitatis; medium fortitudinis inter excessum audaciæ temerariæ et defectum ignaviae. Sic regulantur passiones appetitus sensitivi a recta ratione, a prudentia quæ est recta ratio agibilium, quasi auriga virtutum moralium. Et in virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones, medium rationis non est idem pro omnibus, v.g. pro puero, pro viro adulto.

Hoc *medium rationis* est simul *culmen* inter ac supra deviationes ad invicem oppositas. Insuper hoc medium ascendit absque deviatione dextrorsum aut sinistrorsum, v.g. prout augetur virtus acquisita fortitudinis; imo medium fortitudinis infusæ est altius, et

adhuc altius est donum fortitudinis ad prompte sequendam specialem inspirationem Spiritus Sancti. Ideo hæc doctrina de justo medio, quod simul est culmen, nullo modo perducit ad mediocritatem tepiditatis, sed jam disponit animam ad elevationem mentis.

Justitia vero non solum habet medium rationis, sed *medium rei,* quod est idem pro omnibus, scil. secundum æqualitatem inter jus et debitum, ita ut si debeas centum, quivis sis, junior aut senex, debes reddere centum creditori cuicumque. In justitia commutativa est medium rei secundum æqualitatem, et in justitia distributiva est medium rei secundum proportionem, v.g. si habenti meritum ad quatuor dentur decem, habenti meritum ad duo, dentur quinque.

Item virtutes intellectuales speculativæ consistunt *in medio rei* scil. affirmando id quod est, nec plus nec minus. Et prudentis consistit *in medio rationis* ad dirigendas virtutes morales.

Virtutes autem theologicæ *per se* et *ratione objecti* non consistunt in medio, bene tamen *per accidens* et ratione subjecti. Etenim non possumus transcendere regulam istarum virtutum, quia hæc regula est ipse Deus infinitus, ut veritas prima, ut omnipotentia auxilians, ut suprema bonitas; unde *per se et ratione objecti, non possumus nimis credere in Deo, nimis sperare in eum, et eum nimis amare.* Attamen ratione subjecti seu ex parte nostra, debemus in Deum ferri secundum mensuram conditionis nostræ, et v.g. non tempore inopportuno, ut si quis quando deberet vacare rebus familiæ, contemplationi se daret, aut male applicando motivum formale fidei ad res non revelatas, motivum spei ad beatitudinem obtinendam sine meritis, aut motivum caritatis ad id quod non potest propter Deum diligi, sic esset falsa caritas, ut liberalismus qui sub prætextu amoris humanitatis minuit jura Dei.

Possumus nimis amare parentes et patriam, negligendo officia nostra erga Deum. Non possumus nimis Deum amare nec etiam tantum eum diligere quantum debemus; est enim major omni laude et amore.

* * *

3°. - An virtutes morales acquisitæ sint necessario connexae cum caritate?

S. Thomas ostendit (Iª-IIªᵉ, q. 65, a. 1) quod virtutes morales acquisitæ in statu virtutis seu ut difficile mobiles, sunt ita inter se connexæ, ut qui una caret nullam habeat in hoc statu virtutis. Est doctrina communis contra scotistas.

Non agitur de virtutibus moralibus quæ sunt solum in statu dispositionis facile mobilis, sive sint: 1° felices *inclinationes naturales* v.g. ad fortitudinem et non ad mansuetudinem, aut 2° *dispositiones acquisitæ* ex motivo utilitatis ut est temperantia avari, aut 3° *veræ virtutes incipientes,* quæ nondum sunt in statu virtutis difficile mobilis.

Sed *veræ* virtutes morales acquisitæ quae sunt *in statu virtutis* sunt inter se connexæ ut qui una caret nullam habeat in hoc statu. Quare?

Quia, ut dicitur ibid. *nulla vera virtus moralis potest esse sine vera prudentia* quæ dirigit eas; et *vera prudentia non potest haberi nisi habeantur veræ virtutes morales,* nam prudentia supponit rectitudinem habitualem appetitus per respectum ad fines virtutum et dictat medium ad perveniendum in actu ad hunc finem.

Prudentia *non recte judicat practice* de justo medio servando v.g. in castitate, nisi appetitus sit recte affectus ad id quod castitati convenit. Insuper prudentia debet recte *præcipere* seu *imperare* media adhibenda ad finem consequendum et hoc rectum et efficax imperium prærequirit rectam et efficacem *intentionem finis* per virtutem moralem. Unde virtutes morales dependent a prudentia in genere *causæ directivæ,* et prudentia ab illis dependet in genere *causae dispositivæ* ad rectum judicium practicum et rectum imperium circa media ad finem. Etenim « *qualis unusquisque est secundum affectum, talis finis videtur ei conveniens* » ut dicebat Aristoteles; aliis verbis: unusquisque practice judicat secundum inclinationem sui appetitus (voluntatis et sensibilitatis) [1]. Ideoque virtutes morales acquisitæ et prudentia ad invicem sunt causæ, et igitur hæ virtutes sunt connexæ in prudentia.

Sic miles luxuriosus qui videtur habere veram virtutem fortitudinis, eam non habet saltem in statu virtutis difficile mobilis, quia ut luxuriosus propter amorem perfidæ meritricis inclinatur ad sua officia militis quandoque non servanda in materia fortitudinis. Luxuria impedit quod sit sufficienter affectus ad fortitudinem. Item judex pecuniarum cupidus, propter hanc cupiditatem non est satis affectus ad justitiam, et hanc virtutem non habet in statu virtutis.

Sed *connexio* virtutum prius est *in fieri* et deinde *in facto esse,* tunc quando vera prudentia (omnino distincta a prudentia carnis, aut ab astutia) est in statu virtutis, aliæ virtutes morales cardinales sunt in statu virtutis.

Nunc quæritur utrum virtutes morales acquisitæ sint necessario connexæ cum caritate, an possint haberi sine ea.

Hoc non quæritur pro virtutibus moralibus infusis, quia constat eas esse a caritate inseparabiles, tanquam proprietates gratiæ sanctificantis. Si vero fides et spes remanent in multis peccatoribus sine caritate, tunc non sunt proprie meritoriæ. Insuper in via generationis fides et spes antecedunt caritatem, dum e contra caritas erga

[1] Propterea S. Thomas dicit, Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3: « *Verum intellectus practici* (in prudentia) *accipitur per conformitatem ad appetitum rectum* », et remanet etiamsi per ignorantiam omnino involuntariam, non sit conformitas *ad rem,* ut in illo qui invincibiliter decipitur ab altero, v.g. judicat quod modica pars vini ei oblati bibenda est ratione urbanitatis, et invincibiliter ignorat quod venenum positum est in hoc vino. Tunc judicium ejus practicum est verum, non obstante errore speculativo per respectum ad rem ipsam. Cf. circa hoc art. nostrum *De speciali certitudine prudentiæ,* « *Rev. thomiste* », 1925, p. 341-355.

Deum finem ultimum supernaturalem antecedit rectitudinem supernaturalem appetitus erga media ad prædictum finem.

S. Thomas autem (Iª-IIæ, q. 65, a. 2), ostendit quod veræ virtutes morales *acquisitæ* possunt esse in statu dispositionis facile mobilis sine caritate ut fuerunt in multis gentilibus; non vero possunt esse sine caritate in statu virtutis difficile mobilis, quia homo sine caritate est directe aversus a fine ultimo supernaturali, et indirecte aversus a fine ultimo naturali, prout jam lex naturalis præcipit: « obediendum est Deo quidquid jubeat etiam in altiori ordine ». Et homo aversus a fine ultimo *facile* inclinatur ad malum ita ut veræ virtutes morales acquisitæ non possint in eo esse *in statu virtutis difficile mobilis,* sed tamen possunt esse *veræ virtutes* ex parte *objecti,* in statu dispositionis ex parte subjecti, id est in via aut generationis aut corruptionis; et jam post unum peccatum mortale, quo amittitur caritas, incipiunt esse hæ virtutes in statu declinationis, in via ad corruptionem. Cf. Iª-IIæ, q. 71, a. 4[1].

* * *

4°. - De proportionali æqualitate virtutum et de earum duratione.

In Iª-IIæ, q. 66, a. 2, S. Thomas ostendit quod *omnes virtutes infusae* scil. theologicæ et morales infusæ, quamvis sint in se inaequales, sunt proportionaliter æquales in quantum *æqualiter crescunt* sicut digiti manus vel partes eiusdem organismi, seu proportionaliter augentur, propter earum connexionem ut sunt proprietates gratiæ habitualis. Ita est saltem quoad *id quod est formale in eis,* quamvis id quod est materiale in virtutibus moralibus sit inæquale, prout unus homo ex sua natura individuali vel consuetudine sit magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Ideo quando per communionem eucharisticam augetur caritas, augentur simul proportionaliter omnes virtutes infusæ et etiam septem dona ut sunt habitus infusi cum caritate connexi.

Virtutes autem morales *acquisitæ* prout subserviunt infusis, proportionaliter etiam augentur cum eis, saltem aliquatenus, quando augmentum virtutum infusarum fit *ex opere operantis.* Ita in musico augetur agilitas manuum cum arte quæ est in intellectu practico.

Quoad durationem virtutum, « caritas nunquam excidit » ut dicitur I *Cor.*, XIII, 8. Fides autem quæ est de non visis, et spes quæ est de non habitis non remanent in patria. Virtutes morales non remanent post hanc vitam quantum ad suum materiale, quia tunc non erit amplius locus delectationi ciborum et venereorum, neque periculis vitæ, neque commutationibus et distributionibus necessariis ad usum hujus vitæ. Sed remanebunt virtutes morales quoad suum formale in patria, quia appetitus remanebit rectificatus et perfecte conformis rationi et legi divinæ. Cf. Iª-IIæ, q. 67.

[1] Hoc longius tractavimus alibi *Revue Thomiste*, juillet, sept. 1937: L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises.

* * *

5°. - De comparatione virtutum theologicarum cum donis Spiritus Sancti.

De donis Spiritus Sancti est sermo apud Isaiam, XI, 2; *Sap.*, VII, 7 sq.; VIII. IX; *Eccli.*, XV, 1. XXXIX, 8; Joan., XIV, 16, 17. XVI, 13, 14; *Rom.*, VIII, 15, 26; I *Cor.*, II, 12; *Gal.*, IV, 6. V, 16 ss.; *Ephes.*, I, 13, 17. III, 16; *Philipp.*, IV, 7. De his locuti sunt Patres græci et latini, speciatim S. Augustinus, *Serm.* 248, 249 et *in Matth.*, V, De Sermone Domini in monte; S. Gregorius Magnus[1], item Papa S. Damasius, ex actis Synodi Romanæ, a. 382 (cf. Denz., n. 83) et recentius longe Leo XIII, in Encycl. *Divinum illud munus,* 9 mai 1897. Sæpe liturgia Pentecostes loquitur de « sacro septenario ».

Juxta S. Thomam (Iª-IIæ, q. 68, a. 1), *dona differunt a virtutibus etiam infusis,* prout secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis a speciali inspiratione Spiritus Sancti modo suprahumano, dum virtutes etiam infusæ disponunt hominem ut moveatur modo humano a ratione fide illustrata. Hæc differentia apparet præsertim in distinctione inter prudentiam christianam quæ est discursiva et donum consilii quo disponimur ut efficiamur prompte mobiles a speciali inspiratione divina ad agendum. Item distinguitur fides quæ ex se solum adhæret mysteriis revelatis, et donum intellectus nos disponens ad inspirationem sub qua *penetramus* hæc mysteria, quæ *gustantur* per donum sapientiæ. *Specialis inspiratio* quae dociliter recipitur secundum diversa dona, non solum est effectiva (ut gratia actualis fortius movens efficienter), sed est proprie *directiva, regulativa*: sic regula suprahumana causat modum agendi suprahumanum, et hæc regula superior est *motivum formale* actuum donorum, distinctum a motivo formali actuum virtutum etiam infusarum. Unde septem dona sunt in anima justa *sicut septem vela in navi;* navis progreditur aut per laborem remigantium (hæc est figura laboris virtutum), aut per impulsionem venti idonei per vela

[1] Cf. *Dict. théol. cath.*, art. « Dons du S. Esprit » (A. Gardeil). Vide *ibid.* traditionalem interpretationem textuum classicorum Isaiae, XI, 2: « Et requiescet super eum (super Messiam) spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini ».

Lib. *Sapientiæ*, I, 5: « Spiritus Sanctus disciplinæ effugiet fictum ». VII, 7: « Venit in me spiritus sapientiæ ». VII, 22: « Est enim in illo spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus etc. ». — *Eccli.*, XV, 5: « Et adimplebit eum spiritu sapientiæ et intellectus ». Item XXXIX, 8.

Joan., XVI, 26: « Paraclitus... vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis ». - XVI, 13, ss.: « Cum autem venerit ille Spiritus Sanctus docebit vos omnem veritatem ».

Apoc., II, 7: « Vincenti dabo manna absconditum ».

Rom., VIII, 15: « Accepisti spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei ». - Item VIII, 26: « Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus ». - Item I *Cor.*, II, 12; *Gal.*, IV, 6; *Phil.*, IV, 7.

Cf. circa textum classicum Isaiae, XI, 2, cf. Touzard: *Isaïe*, XI, 2, 3, *et les sept dons du S. Esprit* dans *Revue biblique*, avril 1899, p. 232 sq.

receptam. Dona in incipientibus sunt quasi *vela adhuc ligata,* per multa peccata venialia parum conscia; in perfectis autem dona sunt sicut *vela extensa* quæ prompte et dociliter accipiunt impulsionem venti propitii.

Ibid. in *art. 2* ostenditur quod *dona sunt ad salutem necessaria* quia « ratio humana etiam fide illustrata non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, ignorantiam, hebetudinem, duritiam, etc. Et ideo dona Spiritus Sancti quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari ».

Art. 3. - Dona sunt habitus infusi permanentes in justo, nam se habent ad Spiritum Sanctum inspirantem seu dirigentem, sicut virtutes morales ad rectam rationem. Unde homo sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit, in quantum est libere docilis, sicut studens seu discipulus qui attente audit magistrum, est totus oculi et aures ad bene audiendum, ita etiam inferior obediens per respectum ad superiorem.

Art. 4. - Dona sunt septem, constituunt sacrum septenarium. Ad minus sex enumerantur apud Isaiam, XI, 2, et si deest in hoc textu donum pietatis, de eo pluries est sermo apud S. Paulum, ubi agitur de « spiritu adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus: Abba (Pater) » cum filiali pietate (*Rom.,* VIII, 15, 26; *Gal.,* IV, 6, etc.).

Inter hæc septem dona: quatuor sunt in intellectu, scil. *sapientia, intellectus, scientia, consilium;* et tria sunt in voluntate cui subordinatur appetitus sensitivus, scil.: *pietas, fortitudo* et *timor filialis.* Altissimum inter septem dona est donum sapientiæ, est velut in navi magnum velum cui subordinantur alia vela; sic inspiratio Spiritus Sancti per donum sapientiæ ex alto dirigit alia dona, aliquo modo sicut caritas imperat alias virtutes.

Hæc dona correspondent virtutibus; supremum donum sapientiæ correspondet supremæ virtuti caritatis. Fides adjuvatur a dono intellectus et a dono scientiæ. Spes præservatur a praesumptione per donum timoris filialis; religio perficitur per donum pietatis, prudentia per donum consilii, fortitudo per donum fortitudinis, temperantia adjuvatur a dono timoris.

Art. 5. - Dona sunt connexa in caritate, nam Spiritus Sanctus, ex quo proveniunt, habitat in nobis per caritatem (*Rom.,* V, 5). Unde septem dona simul augentur cum caritate et aliis virtutibus infusis; pertinent ad organismum spiritualem, tanquam functiones altiores ad bene recipiendam directionem Spiritus Sancti.

Art. 6. - Dona remanent in patria, in qua beati totaliter subditi sunt Deo, cum perfecta cognitione experimentali Dei et perfectissimum affectum filialem erga Deum.

Art. 7. - Subordinatio donorum attenditur secundum enumerationem descendentem Isaiæ, XI, 2, quæ incipit ab altissimo dono sapientiæ et terminatur ad infimum scil. ad donum timoris filialis, quod est « initium sapientiæ ».

Art. 8. - Dona præferuntur virtutibus moralibus, quia simpliciter perfectius est moveri a Spiritu Sancto, quam a ratione etiam fide illustrata. Sed *virtutes theologicæ præferuntur donis,* prout per eas homo unitur cum ipso Spiritu Sancto movente, et « septem dona non perveniunt ad perfectionem nisi in fide, spe et caritate fiat omne quod agunt », ut ait S. Gregorius magnus. Sic actus donorum *regulantur remote* a fide viva et *proxime* a speciali inspiratione cuilibet dono correlativa. Attamen, quamvis dona sint simpliciter inferiora virtutibus theologicis, eas secundum quid perficiunt, v.g. donum intellectus secundum quid perficit fidem vivam, afferendo penetrationem mysteriorum. Ita in ordine sensibili arbor est perfectior suis fructibus, sed tamen perficitur ab illis; et melius est possidere arborem fructificantem quam possidere solum fructus eius.

Deinde S. Thomas tractat de donis in speciali, agendo in speciali de virtutibus quibus respondent, v.g. tractat de donis intellectus et scientiæ agendo de fide, et de dono sapientiæ, in fine tractatus de caritate.

* * *

Brevissime notandæ sunt in fine relationes virtutum theologicarum *cum beatitudinibus evangelicis* (MATTH., V). De hoc tractat S. Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 69, quæ pulcherrima est.

Art. 1. - Beatitudines, secundum S. Thomam, sunt actus altiores virtutum prout perficiuntur a donis, v.g. « beati qui persecutionem patiuntur » exprimit actus heroicos virtutis fortitudinis, prout perficitur a dono fortitudinis.

Art. 2. - Quælibet beatitudo evangelica continet meritum et præmium inchoatum in terra et consummatum in coelo, v.g. « beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt ».

Art. 3. - Apud Matth., V, convenienter enumerantur beatitudines *ascendendo* a recessu a peccato (beati pauperes, beati mites, beati qui lugent), ad vitam activam (beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, beati misericordes), et ad vitam contemplativam (beati mundo corde, beati pacifici). Et octava beatitudo, scil. « beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam », continet omnes præcedentes, sed cum majori merito nempe: in ipsa persecutione. Hæc enumeratio ascendens suo modo correspondet enumerationi descendenti donorum apud Isaiam, XI, 2, ita ut supremum donum sapientiæ correspondeat septimæ beatitudini: « beati pacifici ».

Art. 4. - Pariter apud Matth., V, enumerantur præmia beatitudinum ascendendo usque ad visionem Dei et gloriam divinæ filiationis.

Denique fructus Spiritus Sancti enumerati ad *Galat.,* V, 22: « caritas, gaudium, pax, etc. » sunt bona opera per gratiam Spiritus Sancti facta in quibus homo delectatur; procedunt a virtutibus in-

fusis et simul a donis. Omnes beatitudines sunt fructus, sed non omnes fructus sunt beatitudines, quia non omnes sunt ita excellentes, v.g. continentia quæ supponit adhuc rebellionem carnis nondum subditæ. Fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis ibid. enumeratis a S. Paulo. (Cf. Iª-IIªᵉ, q. 70).

Sic sufficienter comparavimus virtutes theologicas cum aliis virtutibus, cum donis Spiritus Sancti et cum beatitudinibus evangelicis, quarum præmia sunt jam in terris « quædam inchoatio beatitudinis æternæ » ut dicitur Iª-IIªᵉ, q. 69, a. 2.

Nunc agendum de qualibet virtute theologica in speciali.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS IN SPECIALI.

IIª-IIªᵉ PROLOGUS.

Post communem considerationem de rebus moralibus, scil. de fine ultimo, de actibus humanis, de virtutibus et vitiis in generali, de lege et de gratia, S. Thomas tractat *de virtutibus in speciali*, scil. de unaquaque seorsim ac simul de dono correspondente nec non de vitiis oppositis secundum excessum et sec. defectum, denique de *præceptis* ad quamlibet virtutem pertinentibus; non enim bene intelligitur sensus et extensio horum præceptorum sine recta intelligentia virtutis correlativæ et ejus objecti specificativi; unde melius dividitur Theologia moralis secundum virtutes, quam secundum præcepta; insuper est eadem materia circa quam virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt.

Jam autem in Iª-IIªᵉ, q. 61 et 62, ostensum est quod omnes virtutes reducuntur ad septem, scil. ad *tres virtutes theologales* (fides, spes et caritas), et ad *quatuor cardinales* quæ sunt prudentia, justitia (cui annectitur religio, seu justitia reddens cultum Deo debitum), fortitudo et temperantia (quibus annectuntur plures aliæ virtutes). — Quare agendum est de tribus virtutibus theologicis antequam de moralibus? quia versantur circa finem ultimum, qui est prior in intentione, nam finis continet rationem essendi mediorum. Ascetica vero agendo potius de executione ascendet a vita purgativa, in qua exercentur poenitentia et virtutes morales, ad vitam unitivam in qua apparet excellentia virtutum theologicarum.

Post virtutes theologicas, theologia moralis speculativa tractare debet de virtutibus cardinalibus quæ sunt circa media ad finem ultimum, incipiendo a prudentia quæ alias dirigit. Sic S. Thomas ponit in tractatu de prudentia plura quæ nunc exponuntur initio in tractatu de conscientia. Revera conscientia recta et certa est normaliter actus prudentiæ, et initio quidem theologiæ moralis, sciendum est quod in genere, ad moraliter agendum requiritur conscientia recta et certa. Sed quomodo *formanda* est hæc conscientia exponi debet in tractatu de prudentia [1].

[1] Agendo enim ex professo de prudentia, ut est virtus specialis, determinatur eius objectum formale et natura certitudinis eius, quæ est non per con-

Denique ut nulla quæstio moralis in speciali sit omissa, in fine IIª-IIªᵉ, a q. 171, erit sermo *de specialibus statibus hominum*, scil. de diversis statibus sec. gratias gratis datas, præsertim de prophetia, postea de distinctione inter vitam contemplativam et activam, denique de statu perfectionis episcoporum et de statu perfectionis religiosorum. Et sic nihil moralium erit prætermissum, scil. nihil eorum quæ *per se* ad theologiam moralem pertinent, quia scientia non tractat de his quæ sunt per accidens.

* * *

Quare vero inter virtutes theologicas incipiat a fide et non a *caritate* quæ altior est? Quia, ut jam dictum est Iª-IIªᵉ, q. 62, a. 4, agendo de divisione et hierarchia virtutum, nihil volitum nisi præcognitum, per fidem autem intellectus apprehendit finem ultimum supernaturalem, quem speramus et caritate diligimus, sic fides præcedit, ordine generationis, spem et caritatem. Item spes præcedit ordine generationis caritatem, quia, ut ibidem dicitur, « ex hoc ipso quod homo sperat aliquod bonum de Deo, procedit ad amandum ipsum ».

formitatem ad rem, sed *per conformitatem ad appetitum rectum*, ita ut conscientia certa et recta possit esse simul cum errore speculativo invincibili. Sic post virtutes theologicas agendum est de cardinalibus et annexis.

In Prologo IIª-IIªᵉ S. Thomas annuntiat denique quod de virtutibus intellectualibus quæ sunt sapientia, intellectus et scientia, erit sermo in consideratione *donorum* sapientiae, intellectus et scientiæ.

TRACTATUS DE FIDE

(q. 1 ad 16ᵃᵐ incl.).

Divisio tractatus fit in quatuor partes, incipiendo ab objecto, prout virtutes specificantur ab objecto.

Tractatus de Fide
- de ipsa fide
  - *De objecto specificante* et de conditionibus eius, q. 1.
  - de specificatis
    - *de actu fidei*
      - interiori, q. 2.
      - exteriori, q. 3.
    - *de habitu* seu virtute fidei
      - in se, q. 4.
      - de habentibus fidem, q. 5.
      - de causa (efficienti) fidei, q. 6.
      - de effectibus fidei, q. 7, seu de actibus ab ea imperatis, jam de elicitis fuit quæstio.
- de donis
  - de dono *intellectus*, q. 8.
  - de dono *scientiæ*, q. 9.
- de vitiis oppositis
  - de infidelitate, de hæresi et apostasia a fide, q. 10, 11, 12.
  - de blasphemia in generali, et de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, q. 13, 14.
  - de cæcitate mentis (opposita dono intellectus), q. 15.
- de præceptis
  - circa fidem.
  - circa dona scientiæ et intellectus.

In hac divisione, prima pars scil. *de ipsa fide* consideratur, ut patet, *sec. quatur causas*. 1° Agitur de causa *formali*, scil. de objecto formali specificante, et 2° de specificatis, scil. de actu fidei et habitu formaliter consideratis. Jamquidem in hoc agitur de causa finali, quia cum virtutes theologicæ versantur circa ultimum finem, objectum earum coincidit cum fine ultimo, sic credo Deo, Deum et

in Deum. — Postea agitur de causa *materiali,* scil. de habentibus fidem, et denique de eius causa *efficienti,* scil. de Deo infundente fidem. Omissa est quæstio *an sit* fides, quia in Iª-IIªᵉ, q. 62 S. Thomas ostenderat dari virtutes theologicas.

Notandum est quod *pariter* postea *dividitur tractatus de spe,* et *tractatus de caritate.* Attamen agendo de caritate, consideratis titulis primo aspectu videtur quod tractat de virtute antequam de eius objecto, sed si attente consideratur, apparet quod in 1° art. utrum caritas sit amicitia est sermo de objecto specificante, scil. de *Deo* non quocumque modo, sed ut terminat amicitiam, caritas enim est amor respiciens Deum ut amicum, cf. Joann. a S. Th. initio tract. de caritate.

Sic semper S. Thomas incipit ab objecto virtutum.

QUÆSTIO I.

DE FIDE QUANTUM AD EIUS OBIECTUM

In primis notandum est quoad *definitionem nominalem fidei,* quod nomen *fides* habet plures acceptiones, etiam in Sacra Scriptura sunt *sex acceptiones,* ut notat Joannes a S. Thoma initio tractatus. Sunt quatuor acceptiones ex parte intellectus et duæ ex parte voluntatis.

1° Sumitur pro *habitu* vel *actu intellectus* quo *assentimur veritati propter auctoritatem alicuius testis.* Et hæc fides est vel humana vel divina, prout testis est homo vel Deus. Sic dicitur ad Hæbreos (XI, 11) : « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium » id est certissima convictio earum rerum quæ non videntur. Hæc est fides theologica de qua nunc loquimur.

2° Sumitur pro *fidei objecto,* scil. mysteria fidei, sic dicitur in Symbolo S. Athanasii : « Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit ». Item *Apoc.,* II, 13 : « non negasti fidem meam ».

3° Sumitur pro *conscientia,* seu judicio practico de agendis, cf. ad *Rom.,* XIV, 23 : « Omne quod non est ex fide, peccatum est », v.g. quamquam nullus cibus jam sit immundus, nemo tamen quidquam edere debet aut cum fratris offendiculo, aut contra suam conscientiam.

4° Sumitur pro *promissione,* quæ, sicut votum, ad intellectum pertinet. In hoc sensu intelligitur verbum S. Pauli (I *Tim.,* V, 12) : « Primam fidem irritam fecerunt » quod exponens S. Augustinus in Ps. 75 ait : « Quid est : primam fidem irritam fecerunt? Voverunt et non reddiderunt ». Gallice : « ils ne gardèrent pas leur parole ». Hæ quatuor acceptiones nominis *fides* sumuntur ex parte intellectus, dum duæ subsequentes sumuntur ex parte voluntatis.

5° Sumitur pro *fidelitate* quæ est virtus voluntatis, præbens constantiam in servandis promissis, de qua infra q. 109 (cf. *Rom.,* III, 4) : « Numquid incredulitas eorum *fidem Dei* evacuabit? Absit. Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax ».

6° Sumitur pro *fiducia,* quæ est spes roborata, ut ostendit S. Thomas infra q. 129, a. 6; cf. Ep. Jacobi, I, 6 : « Postulet *in fide* nihil hæsitans », fiducia enim est conditio orationis; MATTH., VIII, 26 : « Quid timidi estis, modicæ fidei? ». Priores protestantes ita extol-

lebant fiduciam istam, ut dicerent illam solam ad justificationem sufficere, et intelligebant de *fiducia* seu *certitudine remissionis peccatorum in individuali.* Hoc autem damnatum est ut hæresis in Conc. Trid., sess. 6, canone 12 : « Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam *fiduciam divinæ misericordiæ* peccata remittentis propter Christum, vel etiam fiduciam solam esse, qua justificamur, a. s. » (DENZ., 822).

Sæpe etiam nunc protestantes, dum scribimus *fides,* scribunt *fiducia,* quam plures hodie identificant cum naturali sensu religioso, qui in omnibus religionibus invenitur. Revera, ut videbimus, dum fides theologica est in intellectu, fiducia pertinet ad spem, et est in voluntate.

Divisio quæstionis primæ, de objecto fidei.

Hæ quæstio continet *decem articulos* qui reduci possunt ad tres partes :

1ª Pars est *de ipso objecto formali et materiali fidei* : est artic. primus in quo dicitur quod objectum formale quo fidei est *Veritas divina revelans,* et objectum materiale quidquid ab ea revelatur, in ordine ad *Deum qui primo revelatur.*

2ª Pars est *de conditionibus objecti* : in ea sunt septem articuli, qui sequuntur ex conclusione primi, scil. :

Art. 2. Veritas divina in se est *simplicissima,* sed *quoad nos complexa* per modum propositionis enuntiabilis.

Art. 3. Veritas divina revelans *est infallibilis,* ergo fidei non potest subesse aliquod falsum.

Art. 4. Objectum fidei est *non visum,* non evidens immediate, sed est *evidenter credibile,* ad 2m.

Art. 5. Objectum fidei est *non scitum,* non evidens mediate, scil. non potest demonstrari ex principiis.

Art. 6. Objectum fidei dividitur *per certos articulos,* prout sunt speciales difficultates seu obscuritates, vel mysteria.

Art. 7. *Crevit numerus articulorum,* non quoad substantiam doctrinæ, sed *quoad eius explicationem.*

Art. 8. *Sunt quatuordecim articuli,* septem pertinentes ad Divinitatem, et septem ad Christi humanitatem.

3ª Pars est *de propositione objecti fidei,* continet duos ultimos articulos, scil. :

Art. 9. Objectum *fidei infallibiliter proponitur ab Ecclesia in Symbolo.*

Art. 10. Ad solam *auctoritatem Summi Pontificis* pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam.

Sic in his decem articulis coadunantur omnia quæ *per se* pertinent ad objectum fidei.

* * *

Antequam veniamus ad explicationem articuli primi, breviter recolligendum est quid supra dictum est in Iª-IIæ, q. 62, a. 1, *de existentia virtutum theologicarum.* Hæc existentia revelatur *in Sacra Scriptura* et multoties, v.g. l. *Eccli.,* II, 8-10 : « Qui timetis Deum, credite illi... sperate in illum... diligite illum », et I *Cor.,* XIII, 13 : « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc, major autem horum est caritas ». Ita tota Traditio, quæ in hoc textu S. Pauli agnoscit ordinem virtutum theologicarum, prout spes et caritas præsupponunt fidem : nihil enim volitum supernaturale, quin supernaturaliter cognitum, et in hoc textu pariter declaratur quod *caritas major* est seu dignitate prior.

Ratio autem theologica, propter quam virtutes theologicæ necessariæ sunt, ad hoc reducitur, sec. articulum citatum Iª-IIæ, q. 62, a. 1.

Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur (q. 3, a. 5).

Atqui præter beatitudinem naturalem, homo ordinatus est *ad beatitudinem supernaturalem,* sec. quod dicitur in II PETRI, I, 4, quod « per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ ».

Ergo relate ad beatitudinem supernaturalem requiruntur *virtutes supernaturales* quæ dicuntur *theologicæ,* tum quia *habent Deum* (finem ultimum supernaturalem) PRO OBJECTO, tum quia *a solo Deo nobis infunduntur* (prout ordo agentium correspondet ordini finium), tum quia *sola divina revelatione cognosci possunt* (prout sunt supernaturales in se et ideo quoad cognoscibilitatem, nam verum et ens convertuntur). Prima ratio est propria, duæ aliæ valent etiam pro virtutibus moralibus infusis [1].

Et, ut dicitur Iª-IIæ, q. 62, a. 3, requiruntur *tres* virtutes theologicæ, 1° quantum ad intellectum adduntur homini quædam *principia supernaturalia,* quæ divino lumine capiuntur ; 2° in voluntate, *quantum ad motum intentionis in finem arduum sed assequibilem,* sic est spes ; et quantum ad *unionem quodammodo transformantem*

[1] Jam in isto articulo Iª-IIæ apparet quod virtutes theologicæ sunt *essentialiter supernaturales* nec possunt acquiri, sed ut dicitur « *a solo Deo nobis infunduntur* ».

Hæc doctrina S. Thomæ adhuc magis apparet ibid. in resp. ad 3um ; 3ª *obj.* est : Virtutes theologicæ dicuntur, quibus ordinamur in Deum qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium, et ad ultimum finem. Non ergo requiritur aliquis habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinentur in Deum.

Respondet S. Thomas : « Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinantur prout est *naturæ principium et finis,* sec. tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum sec. quod est *objectum beatitudinis supernaturalis* ratio et voluntas sec. suam naturam non ordinantur sufficienter ». Hoc est distinguere, ut faciunt communiter thomistæ postea, Deum auctorem naturæ et Deum auctorem gratiæ, Deum finem naturæ et Deum finem ultimum supernaturalem. Item qu. disput. *De virtutibus in communi,* q. 1, a. 10, 12.

in illum finem, sic est caritas quæ altior est aliis, et alias informat seu vivificat, nam qui diligit Deum, fortius credit in eum et de eo sperat, ut ibidem dictum est. — Veniamus nunc ad articulum primum nostræ quæstionis.

ART. I. — UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT VERITAS PRIMA.

Status quæstionis. — Veritas prima dicitur prima ordine dignitatis, scil. suprema, seu divina, et, ut aiunt objectiones initio articuli positæ, videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. 1° Quia nobis proponuntur ad credendum non solum ea quæ pertinent ad Deum veritatem primam, sed ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, ad Ecclesiam, ad conditionem creaturarum. 2° Quia fides est de iis omnibus, quæ sunt in Sacra Scriptura, et ibi multa sunt de creaturis. 3° Quia sicut per caritatem diligimus non solum Deum sed proximum, ita per fidem credimus non solum veritatem primam, sed multa alia.

Ex altera parte Dionysius dicit, *De Div. Nom.*, c. 7 : « Fides est circa simplicem et semper existentem veritatem ». Hæc autem est veritas prima. Legere articulum.

Solutio Sancti Thomæ continet tres conclusiones quæ sic scribi possunt in hac synopsi :

Fidei *objectum*	*formale*	*quod* seu *primarium* est *Deus, prima veritas in essendo,* ut excedens cognitionem naturalem intellectus creati.
		quo seu motivum propter quod credimus est *prima veritas in dicendo,* seu revelans, scil. auctoritas Dei revelantis.
	materiale adæquatum est *omne revelatum a Deo,* primario Deus ipse, caetera secundario.	

Difficultas quæstionis.

Hic articulus S. Doctoris valde facilis videtur, attamen a septem sæculis sunt de illo interminabiles discussiones quas exposui in libro *De Revelatione,* 1ª ed. 1918, t. I, p. 458-515 : Quomodo cognosci debet Revelatio, ut est motivum formale fidei infusæ (4ª ed. 1945, p. 427).

Discrimen est inter Thomistas ex una parte, et Scotum, nominalistas, Molina, Lugo eorumque sequaces ex altera parte. Suarez autem quoad hoc sequitur Thomistas ut ostendi op. cit., p. 490. — Discrimen istud principaliter consistit *circa axioma* sic formulatum a S. Thoma, IIª-IIªº, q. 5, a. 3 : « *Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest...* ». Hoc axioma affirmatur a thomistis et a Suarezio, et negatur ab aliis supra dictis. Unde thomistæ tenent quod fides per se infusa *specificatur* ab *objecto formali quo et quod essentialiter supernaturali,* ad quod attingere nequit fides acquisita fundata in

evidentia miraculorum, qualis est in dæmonibus. Cf. IIª-IIªº, q. 5, a. 2. Sic S. Thomas tenet quod *fides infusa* est per se, non per accidens infusa, scil. essentialiter supernaturalis, quia specificata ab objecto formali essentialiter supernaturali, seu naturaliter inaccessibili, quod ipsa attingit supernaturaliter sine discursu.

E contra Scotus, Durandus, Molina tenent motivum formale fidei esse naturaliter cognoscibile, imo Lugo et sequaces putant quod *fides nostra infusa* est *discursiva* et fundatur in duabus veritatibus naturaliter cognoscibilibus, scil. 1° *Deus est verax* et non potest fallere ; 2° Deus loquitur per Evangelium et *Ecclesiam miraculis confirmatam.* Hæc duæ veritates sunt *de se* naturaliter cognoscibiles, sed inquit de Lugo : « *de facto* Deus voluit fidem esse *principium meriti supernaturalis...* ideo concurrit ad actum fidei concursu non naturali, sed supernaturali... » (*De Fide,* disp. IX, sect. I, 20, cit. in opere nostro *De Revel.*, I, 494 ; 4ª ed. 1945, p. 450 ss.).

Si autem ita est, dicunt Thomistæ, 1° Fides infusa non est supernaturalis quoad substantiam, sed solum *quoad modum* productionis suæ, ut habitus per accidens infusus, v.g. geometria infusa. 2° Insuper si ita est, certitudo *supernaturalis* fidei tollitur, nam formaliter resolvitur in *certitudine* inferiori mere rationali de *existentia miraculorum* doctrinam Ecclesiæ confirmantium. 3° Tunc oportet dicere una cum de Lugo quod *propositio Ecclesiæ miraculis confirmata* pertinet ad *motivum formale fidei,* et non amplius servatur doctrina S. Thomæ : « Objectum formale fidei est quid increatum scil. Veritas prima increata » [1].

L. Billot rejicit quidem *fidem discursivam Lugonis* (cf. BILLOT, *De Virt. infusis,* 1905, th. XVI, p. 291), sed retinet cum Scoto, nominalistis et Molina quos citat, quod *motivum formale fidei infusæ attingi* potest *a fide acquisita,* sicut objectum formale geometriæ infusæ a geometria acquisita. Nec satis notat quod geometria infusa est *per accidens* infusa dum fides nostra infusa est *per se* infusa. Dicit expresse Card. Billot, *De Virt. infusis,* 1905, p. 84 : « *Habitus* supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur *secund. objecta,* sed solum sec. convenientiam ad gratiam participatam, quæ est gratia sanctificans ». Quomodo hoc conciliari possit cum textu S. Thomæ jam citato ex IIª-IIªº, q. 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest ». — Billot autem citat S. Thomam, Iª-IIªº,

[1] Oppositio inter thomistas et eorum adversarios sic figurari potest :

Thomistæ	Fides infusa / ratio	actus eius / actus eius	Veritas 1ª revelans / Prima rationis principia	Veritas 1ª : Deus Trinus in essendo. / Evangelium historicum confirmatum miraculis.
Lugo	Fides infusa / ratio	actus eius / actus eius	Prima rationis principia	Evangelium historicum miraculis confirmatum.

q. 54, a. 2: « Habitus specifice distinguuntur sec. naturam » cui conveniunt. Sed aliquis habitus non *essentialiter* convenit gratiæ a qua derivatur, *nisi simul specificetur ab objecto supernaturali*, alioquin non nisi per accidens conveniret gratiæ. S. Thomas non dicit quod *habitus essentialiter supernaturalis* possit specificari *ab objecto naturaliter accessibili*, sed e contra quod habitus specificantur ab utroque objecto formali eiusdem ordinis, et *simul* sec. convenientiam vel disconvenientiam ad *naturam*; nam inter habitus bonos quidam conveniunt naturæ humanæ ut sapientia acquisita, alii conveniunt gratiæ elevanti ut fides infusa, et inter habitus malos alii disconveniunt naturæ humanæ (ut vitium contra naturam), alii disconveniunt gratiæ (ut odium Dei, desperatio, infidelitas). Non potest *separari specificatio sec. convenientiam per se ad gratiam a specificatione ab objecto supernaturali*; quia talis habitus, v.g. fides infusa, non convenit gratiæ elevanti, *nisi quia* fertur *circa objectum* formale supernaturale. Specificatio principalis fit igitur ab objecto et ista est necessaria omnino ut expresse dicit S. Thomas, 1° *loco cit.*, motus specificatur non a termino a quo, sed a termino ad quem tendit, v.g. motus a Collegio angelico ad Vaticanum specificatur a Vaticano, non a Collegio angelico a quo incipit etiam oppositus motus ad Coliseum. Ita intellectus et voluntas sunt spirituales prout procedunt ab anima spirituali, sed quælibet facultas habet suum objectum. Hæc est igitur principalis difficultas hujusce quæstionis apud theologos qui venerunt post S. Thomam, scil. utrum motivum formale fidei infusæ sit naturaliter cognoscibile et naturaliter cognoscatur, an supernaturaliter credatur simul cum mysteriis revelatis post et supra evidentiam credibilitatis quæ habetur ex rationali consideratione signorum revelationis.

Ad solvendam hanc difficultatem, sec. principia S. Thomæ oportet prius exponere duo prænotamina ab ipso supposita. 1° De vera distinctione inter objectum formale et objectum materiale; 2° De divisione veritatis, ad intelligenda hæc verba « Veritas prima ».

Praenotamina de Objecto materiali et formali, cf. Iª, q. 1, a. 3; q. 77, a. 3; Iª-IIæ, q. 54, a. 2 ad 1m.

Objectum:
- *Objectum materiale* alicuius potentiæ vel habitus est *id omne circa quod versatur potentia et habitus.*
- *Objectum formale quod* est id quod *per se ratione sui* attingitur et ratione cuius cætera attinguntur, v.g. pro medicina sanitas.
- *Objectum formale quo* seu *sub quo* est *id mediante quo* attingitur objectum materiale et præsertim objectum formale quod.

v.g. *pro visu*	objectum materiale est	*omnis res visibilis*
	» formale quod	*coloratum*
	» formale quo	*lux.*

v.g. *pro physica*	objectum materiale est	*omnis res sensibilis*
	» formale quod	*ens mobile*
	» formale quo	*lumen rationis*, sec. 1um gradum abstractionis.
» *pro mathem.*	objectum materiale est	*omnis res sensibilis*
	» formale quod	*quantitas*
	» formale quo	*lumen rationis*, sec. 2um gradum abstractionis.
» *pro metaph.*	objectum materiale est	*omne ens*
	» formale quod	*ens in quantum ens*
	» formale quo	*lumen rationis*, sec. 3um gradum abstractionis.

Objectum formale quo vocatur hic a S. Thoma « ratio formalis objecti » seu « id per quod cognoscitur », vel in scientiis « ratio sciendi », seu « medium demonstrationis ». Sæpe vocatur *motivum formale cognitionis*. Quod præsertim nunc notandum est, est quod hoc *motivum formale* IMMEDIATE attingitur ab habitu et ab actu quos specificat, alioquin si attingeretur *mediante alio*, tunc illud aliud esset *verum objectum formale quo* a quo specificarentur habitus et actus, et sic in infinitum. V.g. lux sensibilis immediate attingitur a visu et non per aliud medium; item prima omnino principia physicæ sub lumine rationis immediate attinguntur a physica, prima omnino principia metaphysicæ ut principium contradictionis a metaphysica, alioquin non essent omnino prima; præcedit tamen sensatio. Ex his apparet quod fides infusa et actus eius debent *omnino immediate et non per discursum attingere suum motivum formale*, quamvis antea prærequiratur in ratione evidens credibilitas.

Item revocanda est in memoria definitio et divisio veritatis, cf. Iª, q. 16, a. 1, 2:

veritas:
- in intelligendo
- in dicendo
- in essendo.

1° *Veritas principaliter* seu formaliter est *in intellectu*, et in intellectu judicante, prout in judicio est conformitas vel adæquatio cum re judicata. Hæc est veritas *in cognoscendo*; cognoscere res ut sunt, judicare esse quod est et non esse quod non est. 2° Veritas autem *in dicendo* est veracitas testimonii seu testis loquentis. 3° Veritas autem est etiam *in rebus ipsis*, scil. res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem idearum seu exemplarium quæ sunt in mente divina. Dicitur enim *verus lapis*, non falsus per imitationem lapidis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini, item dicitur verum aurum, verum adamas. Hæc veritas in rebus vocatur veritas ontologica vel transcendentalis, quæ convertitur cum ente, vel *veritas in essendo* (cf. Iª, q. 16, a. 3, ad 1m).

Hæc applicantur Deo in Iª, q. 16, a. 5, ubi probatur quod Deus est *Veritas prima*, seu suprema.

1° *Deus est prima veritas in essendo*: quia *esse divinum* non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; sic ipsa Dei essentia est *prima Veritas in essendo*, qua verus Deus a falsis diis distinguitur.

2° *Deus est prima veritas in intelligendo*, nam infinita eius sapientia infallibiliter cognoscit omnia, prout sunt, nam scientia Dei est idem cum sua essentia et est causa rerum et causa aliarum intelligentiarum.

3° *Deus est prima veritas in dicendo*, seu summa *veracitas*, qua fit ut neminem fallere velit aut possit.

His duabus divisionibus positis faciliter probantur tres conclusiones S. Thomæ. Incipiamus a conclusionibus facilioribus de objecto materiali et de objecto formali quod, circa quæ quasi omnes theologi conveniunt, ad perveniendum ad conclusionem de objecto formali quo, de quo præsertim est disputatio.

1ª Conclusio: Objectum materiale fidei, ut omnes admittunt, est *omne revelatum a Deo*, seu omne quod potest cognosci propter motivum formale fidei, scil. ut infra dicetur propter auctoritatem Dei revelantis.

Cf. Conc. Vaticanum (Denz., 1792): « Fide divina et catholica *ea omnia* credenda sunt, quæ *in verbo* Dei scripto vel tradito *continentur*, et ab Ecclesia, sive solemni judicio, sive *ordinario* et universali magisterio tanquam *divinitus revelata* credenda proponuntur ».

Præsens disputatio non est de objecto materiali, sed ad ipsum pertinent aliæ quæstiones de quibus infra, scil. an ad objectum materiale fidei pertineant non solum veritates formaliter revelatæ, sed etiam veritates virtualiter revelatæ, scil. conclusiones theologicæ quae obtinentur per discursum objective illativum. Communiter tho mistæ respondet negative; quia hæ conclusiones non sunt *simpliciter*, sed solum secundum quid *revelatæ*, scil. in causa.

2ª Conclusio: Objectum formale quod fidei est Deus, prima veritas in essendo, *prout excedit cognitionem naturalem cuiuslibet intellectus creabilis*, seu Deus sub ratione Deitatis in sua vita intima.

1° *Probatur auctoritate S. Scripturæ*: I *Cor.* (II, 7, 8, 10): « Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum huius sæculi cognovit... Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam *profunda Dei* τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (scil. vitam Dei intimam). Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et *quæ Dei sunt*, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei ».

Ipse Christus dixerat apud Matth. (XI, 25): « Confiteor tibi Pater, Domine coeli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis ». Hæc sunt mysteria regni Dei, et primario vitæ intimæ Patris Coelestis. Sicut enim sunt regnum minerale, regnum vegetale, regnum animale, regnum humanum, regnum angelicum, ita supra omnia est regnum Dei.

2° *Probatur auctoritate Ecclesiæ*, præsertim sec. Conc. Vaticanum, sess. III, c. 4, de fide et ratione, quod hanc doctrinam definivit *contra pantheistas et rationalistas* negantes ordinem veritatis supernaturalis et *contra semirationalistas* volentes demonstrare sola ratione mysteria fidei saltem post revelationem (cf. Denz., 1795): « Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum *principio*, sed *objecto* etiam distinctum; *principio* quidem, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; *objecto* autem, quia præter ea ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria in Deo abscondita*, quæ nisi revelata divinitus innotescere non possunt ». Hoc dicitur contra rationalismum. Et contra semirationalistas Günther, Froschammer, Hermes, additur (n. 1796): « Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, *aliquam* Deo dante *mysteriorum intelligentiam*, eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, *analogia*, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo, *nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda* instar veritatum quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura *intellectum creatum* sic *excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta, et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita "peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem" (II *Cor.*, V, 6)». — Item (Denz., 1795) canon correlativus.

3° *Probatur ratione theologica* ex corpore art. et resp. ad 1um et 2um:

Objectum formale quod alicuius habitus est *id quod principaliter ab eo attingitur* et ratione cuius caetera attinguntur: v.g. objectum formale quod medicinæ est sanitas, physicæ ens mobile, mathematicæ quantitas, metaphysicæ ens in quantum ens.

Atqui *Deus ut prima veritas in essendo*, excedens cognitionem naturalem cuiuslibet intellectus creati et creabilis, est *id quod principaliter a fide attingitur* et id ratione cuius attinguntur coetera scil. humanitatem Christi, sacramenta et quæcumque in Sacra Scriptura contenta, nam hæc omnia creduntur in ordine ad Deum, et ut magis cognoscatur ipse Deus non solum ut ens, quod jam cognoscitur a metaphysica seu theologia naturali, sed Deus sub ratione intima, propria et eminentissima Deitatis.

Ergo Deus ut prima Veritas in essendo, omnino supernaturalis, est objectum formale quod fidei.

Corollarium: Si Deus nihil revelasset de seipso, sed solum de creaturis, fides non esset eiusdem rationis ac nunc, non esset virtus theologica, sed esset sicut prophetia futurorum. Ita communiter thomistæ.

Confirmatur: Alioquin fides non esset virtus theologica, nam virtus theologica ab aliis distinguitur prout habet immediate Deum ut objectum, et virtus theologica intellectualis, ut fides, Deum ut est Veritas prima.

Hæc prima conclusio, inter theologos difficultatem non patitur, præsertim post definitiones Conc. Vaticani contra rationalistas et semirationalistas. Si vero volumus considerare difficultates propositas ab ipsis rationalistis et semirationalistis cf. Tractatum *De Revelatione,* t. I, p. 337, 370 (IVª editio, p. 315 ss., 346 ss.).

Probatur etiam sola ratione *existentia ordinis veritatis et vitæ supernaturalis in Deo,* scil. ordinis *objective* et *subjective excedentis vires naturales* et *exigentias* cuiuslibet intellectus creati; hoc est non solum contra rationalismum, sed contra *Baium* quoad exigentias, et contra Ontologistas, quoad vires.

S. Thomas ipse aperte dicit in *C. Gentes,* l. I, c. 3: « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationi penitus *excedant* ingenium *evidentissime apparet* ». 1° Quia *cognitio nostra naturalis procedit « ex creaturis quæ sunt effectus non adæquantes virtutem Causæ Primæ »,* ideo non praebent nisi cognitionem analogicam de Deo, scil. cognitionem ex communibus v.g. Deus ut ens, non ut Deus, et id quod est proprium Deo non cognoscitur nisi negative (v.g. ens non finitum) vel relative (v.g. Ens supremum). Ideo *Deitas ut sic* seu essentia divina, ac vita eius intima remanet *abscondita; sic ea quæ* PER SE et IMMEDIATE *pertinent ad vitam Dei intimam seu ad Deitatem constituunt ordinem veritatis supernaturalis.* Sicut supra regnum minerale est regnum vegetale, ita supra regnum naturæ rationalis ac etiam naturæ angelicæ quantumvis altae, est regnum Dei. Et vita Dei intima potest cognosci aut clare sicuti est per visionem, aut obscure per fidem.

2° Ostendit ibid. S. Thomas quod eadem argumentatio valet pro angelis, nam *angeli naturaliter cognoscunt Deum ex creaturis spiritualibus, quæ sunt pariter « effectus non adæquantes virtutem primæ causæ ».* Si vero intellectus angelicus cognosceret immediate Deitatem, *specificaretur* ab eodem objecto formali ac intellectus divinus, sic esset *intellectus divinus creatus,* quod est confusio pantheistica Dei et creaturæ; virtute principii identitatis seu contradictionis, Deus est Deus, creatura est creatura. Cf. *De Revelat.,* I, p. 337-370.

3° *Sunt plura mysteria naturalia in rebus creatis,* v.g. quid est intime materia, electricitas, lux, actio transitiva, sensatio, intellectio, electio libera etc. *A fortiori debet esse pro omni intellectu creato mysterium in vita Dei intima,* mysteria quæ nisi revelata divinitus innotescere non possunt et quæ etiam revelatione tradita obscura manent dum peregrinamur a Domino.

4° Propterea dicitur in libro JOB (XXXVI, 26): « *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram* », et I *Cor.,* (XIII, 9): « *Ex parte cognoscimus...* tunc (in coelo) cognoscam sicut et cognitus sum ».

* * *

DE MOTIVO FORMALI FIDEI: QUOMODO COGNOSCITUR?

3ª Conclusio: Objectum formale quo, seu motivum formale fidei infusæ est veritas prima revelans, seu ut dicit Conc. Vaticanum (DENZ., 1789): « **Auctoritas Dei revelantis** ».

1° *Probatur ex Sacris Scripturis:* I *Cor.* (II, 9): « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt eum; nobis autem *revelavit* Deus, per Spiritum suum ». — MATTH. (XI, 25): « Confiteor tibi Pater, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et *revelasti* ea parvulis ». — MATTH. (XVI, 17): « Beatus es Simon Bar Jona quia caro et sanguis non *revelavit* tibi, sed Pater meus qui in coelis est ».

2° *Probatur auctoritate Ecclesiæ:* Conc. Vat. (DENZ., 1789): « Hanc fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse *supernaturalem,* qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam, sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis* ».

3° *Probatur ratione theologica* apud S. Thomam: Objectum formale quo seu motivum formale alicuius habitus cognoscitivi est *id per quod cognoscit.* Atqui fides non assentit alicui *nisi quia est a Deo revelatum propter veritatem primam revelantem.* Ergo objectum formale quo fidei est veritas prima revelans, seu Auctoritas Dei revelantis.

Major jam supra explicata est: est definitio objecti formali quo seu motivi. Minor est revelata, ut diximus in argumentis ex Sacra Scriptura et ex auctoritate Ecclesiæ.

Confirmatur dupliciter:

1° Quia motivum formale *fidei in communi* est *veracitas dicentis* connotans sufficientem scientiam in dicente, seu brevius est auctoritas dicentis. Ergo motivum formale fidei divinæ est veracitas Dei revelantis, connotans eius infallibilem sapientiam, seu brevius est *auctoritas Dei revelantis.*

2° Quia fides sec. Ecclesiam est cognitio certa et infallibilis, unde niti debet *motivo omnino infallibili.* Atqui nullum est aliud motivum omnino infallibile nisi *Veritas prima revelans,* seu veritas

prima in dicendo (quæ fallere nequit), prout connotat seu præsupponit *Veritatem primam in intelligendo* (quæ falli nequit). Ergo.

Veritas autem in dicendo, et veritas in intelligendo constituunt *auctoritatem Dei revelantis,* nam ad eius auctoritatem requiritur quod nequit neque falli nec fallere.

* * *

1um Dubium: Quomodo auctoritati Dei revelantis ipsa fides infusa inhæreat? — Responsio invenitur in sequentibus textibus S. Thomæ. Dicit S. Thomas in nostro art.: « *Ipsi Veritati divinæ fides innitur tanquam medio* » et infra q. 2, a. 2: « Ponitur actus fidei *credere Deo,* quia sicut supra dictum est, formale objectum fidei est *veritas prima, cui inhæret homo,* ut propter eam creditis assentiat ». Item q. 5, a. 1: « In objecto fidei est aliquid formale, scil. *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens,* et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus *inhærendo primæ veritati* ». Item q. 5, a. 2, utrum fides sit in dæmonibus, ad 2um: « Fides quæ est in dæmonibus non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturali intellectus ». Q. 5, a. 3, utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis, ad 1um: « Alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scil. *simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei,* sed tenet ea quæ sunt fidei propria voluntate ed judicio ». Ad 2um: « Omnibus articulis fidei *inhæret fides propter unum medium,* scil. propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis sec. doctrinam Ecclesiæ intelligentis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret ». Item q. 6, a. 1.

Ex his omnibus textibus et aliis similibus thomistæ communiter sic prædicto dubio respondent.

Fides infusa inhæret Auctoritati Dei revelantis. 1° *immediate* seu *sine discursu; 2° omnino supernaturaliter; 3° proprie credendo,* non videndo nec sciendo, sed concredendo Veritati primæ revelanti et simul mysteria revelata.

Probatur hæc responsio per partes.

1° *Immediate:* Hoc affirmatur in nostro articulo scil.: « *Ipsi Veritati divinæ fides innititur tanquam medio* » sive objecto formali quo, sicut scientia geometriæ primo medio demonstrativo. Atqui omnis habitus *immediate* attingit *suum objectum formale quo,* nam est *illud quo omnia alia attingit;* et si attingeretur per aliquid aliud, tunc illud aliud esset verum objectum formale quo hujusce habitus.

Sic visus *immediate attingit* lucem ut quo cognoscuntur colorata, sic mathematica attingit sua prima principia quibus cognoscuntur conclusiones eius, sic metaphysica attingit prima principia entis in quantum est ens, quamvis antea præsupponatur sensatio v.g. visus, quæ immediate attingit visibile et non intelligibile.

Cf. S. Thomam, *De Verit.*, q. 14, a. 8: « Unde oportet quod fides, quæ est virtus faciat intellectum hominis *adhærere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem...* ». Et paulo antea dicitur: « Omnis veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur » (cf. ibid., ad 2um et 4um).

2° *Fides infusa supernaturaliter attingit Veritatem primam revelantem,* quod dupliciter probatur: 1° ex parte objecti et 2° ex parte subjecti. *Ex parte quidem objecti,* nam *id quod est supernaturale quoad essentiam est etiam supernaturale quoad cognoscibilitatem,* prout verum et ens convertuntur. Atqui Veritas prima revelans est quid supernaturale quoad essentiam (et non solum quoad modum productionis suæ ut miraculum), nam non est quid productum sed increatum et insuper est *eiusdem ordinis* ac *objectum formale quod* fidei, scil. ac Vita Dei intima, seu ac Deus sub ratione Deitatis. Ergo Veritas prima revelans est quid supernaturale quoad cognoscibilitatem sicut v.g. Trinitas; alioquin non esset proportio intra objectum formale quo et objectum formale quod, nec primum posset manifestare secundum formaliter qua tale. Ita lux sensibilis debet esse proportionata objecto sensibili manifestando, et lux intelligibilis objecto intelligibili. Unde supra evidentiam naturalem *signorum revelationis* est ipsa Veritas prima revelans, ut *lux objectiva supernaturalis et essentialiter supernaturalis.*

Aliis verbis quando dicitur motivum formale fidei est *auctoritas Dei revelantis,* agitur non solum de auctoritate Dei auctoris et dominatoris naturæ, auctoris miraculi naturaliter cognoscibilis, sed agitur *de auctoritate Dei auctoris gratiæ* non naturaliter cognoscibilis *et gloriæ.* Deus enim ut auctor naturæ potest quidem revelare veritates ordinis naturalis easque miraculo confirmare, sed ut auctor naturæ non potest revelare veritates supernaturales, nam *ordo agentium debet correspondere ordini finium* (cf. *De Revelatione,* I, 494).

Eadem secunda pars nostræ responsionis probatur etiam ex parte subjecti, scil. Ex habitu infuso non procedit actus naturalis sed supernaturalis. Atqui fides est habitus infusus seu supernaturalis sec. revelationem, est enim « donum Dei » (*Ephes.*, II, 8). Ergo ex fide infusa procedit adhæsio non naturalis sed supernaturalis Veritati primæ revelanti.

3a *pars responsionis* est *fides infusa inhæret primæ Veritati revelanti ipsam credendo simul cum mysteriis creditis,* non eam videndo, nec sciendo. Probatur etiam dupliciter scil. ex parte subjecti et ex parte objecti. 1° Ex parte subjecti, nam *fides infusa* prout distinguitur a scientia et a visione, non scit, nec videt, sed credit in obscuritate, ut melius infra patebit a. 4 et 5. — 2° Ex parte objecti nam Veritas prima revelans est aliquid essentialiter supernaturale, ut dictum est. Atqui hoc objectum essentialiter supernaturale non potest *immediate videri* nisi per visionem beatificam essentiæ Dei cum qua identificatur; nec potest *demonstrative probari* ex principiis naturalibus, nec ex miraculis naturaliter notis, quia id quod

est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem. Ergo Veritas prima revelans, si non potest in via videri, nec demonstrari, creditur, seu *concreditur simul cum mysteriis*. (Cf. *De Revelatione*, 1ª edit., I, 485; 3ª edit. brevior, 255-265; 4ª editio completa, 1945, p. 452).

Unde Cajetanus dicit in nostro articulo, n. XI, *Divina revelatio est id quo et quod simul creditur*, « sicut lux est id quo et quod videtur. Sicut in transcendentalibus unitas est una et bonitas est bona, sic divina revelatio est *quo et quod creditur*; ita quod, sicut unitas est una seipsa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cætera creduntur est *credita seipsa* et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus fidei credit Deum et Deo, ut inferius q. 2, a. 2 patet ». Ita postea communiter thomistæ, cf. *De Revelatione*, ed. 1ª, I, 485 sq., editio 4ª, p. 452.

Et hoc est id quod dixerat ipse S. Thomas in *Summa*, loc. cit. initio hujusce dubii: IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 1: « Veritas prima est objectum fidei sec. quod ipsa est *non visa*, et ea quibus propter ipsam inhæretur ». Q. 5, a. 1: « In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scil. *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens*, et aliquid materiale sicut id, cui assentimus, inhærendo primæ veritati ». Et pariter in *Comm. in Sent.* et in *De Veritate* citatis *De Revelatione*, I, 485; ed. brevior, p. 256; ed. 4ª, p. 452. Tanquerey, *De Fide*, 1926, p. 96, bene refert solutionem thomisticam, sed scribit « video » ubi oporteret dicere « concredo », et bene eam comparat cum theoria Lugonis et cum theoria L. Billot, ibid.

Confirmatur. — Alioquin supernaturalis certitudo fidei formaliter resolveretur in inferiori certitudine historica de *signis revelationis scil. de miraculis*.

Hoc autem est impossibile, quia periret superioritas et supernaturalitas certitudinis fidei, sicut periret superioritas certitudinis metaphysicæ si resolveretur *formaliter* non in evidentia intellectuali principiorum, sed in sensatione, ut volunt sensualistæ et phænomenistæ qui negant propterea valorem ontologicum principiorum et admittunt solum eorum valorem phænomenalem; v.g. omne phænomenon supponit phænomenon antecedens, hæc est pro eis formula principii causalitatis, vi cuius, ut aiunt, non potest demonstrari existentia Causæ primæ supra phaenomena. Juxta nos e contra intellectus, intus legendo, attingit immediate suum objectum, scil. *ens* supra phænomena. Pariter in nostra quæstione videbimus postea multos textus S. Thomæ in quibus hæc doctrina invenitur (cf. *De Revelatione*, edit. 1ª, I, 470-480, et ed. 4ª, 1945, p. 438-448).

* * *

2ᵘᵐ Dubium: Quænam est ultima resolutio certitudinis fidei nostræ seu *in quod* formaliter resolvitur in ultima analysi?

Huic quæstioni diversimode responderunt theologi. Notanda sunt præsertim: 1° responsio Card. de Lugo; 2° responsio L. Billot; 3° responsio thomistarum. Cf. etiam Tanquerey, *De Fide*, 1926, p. 168.

1° J. DE LUGO, *De Fide*, disp. I, n. 82, dicit: Auctoritas Dei ex ipsa terminorum apprehensione intelligitur etiam naturaliter, dummodo sic enuntietur: si Deus loquitur dicit verum. Pariter factum revelationis (v.g. Deus revelavit divinitatem Christi) ab Ecclesia proponitur tot et tantis miraculis confirmatum, ut intellectus firmiter percipiat Deum revelasse hanc divinitatem. Hæc autem cognitio in se naturalis, perficitur per gratiam, et sic fides est discursiva, nam per discursum pervenit a duabus prioribus veritatibus ad tertiam v.g. ad divinitatem Christi.

Critica: Respondent thomistæ: 1° Veracitas Dei supponit probationem existentiæ Dei, ergo non est immediata, et scientifica probatio existentiæ Dei difficultatibus non caret; pariter factum revelationis etiam miraculis confirmatum non agnoscitur nisi attente expensis quæstionibus criticis et historicis valde complexis. 2° Etiamsi veracitas Dei et factum revelationis essent *immediate nota*, adhæsio utrique data esset *cognitio essentialiter naturalis prævia*, et non ipse supernaturalis actus fidei. 3° *Certitudo supernaturalis fidei resolveretur formaliter* in inferiorem certitudinem philosophiæ et historiæ. 4° Non videtur in hac opinione, quare gratia fidei sit necessaria non solum ad facilius et firmius credendum, ut admittebant Pelagiani, sed ad *simpliciter credendum* ut oportet ad salutem.

2° L. BILLOT, Bainvel, van Noort respondent (cf. BILLOT, *De Virtut. infusis*, th. 16): Quamvis fides non sit discursiva, ut vult de Lugo, innititur formaliter in ipsa *Auctoritate Dei revelantis*, ante fidei actum, *ratione* et *humana auctoritate cognita;* sic propter auctoritatem Dei revelantis credimus Trinitatem. Assensum præbeo, ait Billot, non propter evidentiam testimonii ut dæmon, sed propter dignitatem et auctoritatem revelantis.

Critica: Respondent thomistæ: 1° Certitudo supernaturalis fidei resolveretur in certitudinem inferiorem quia motivum formale fidei non movet nisi prout est cognitum, et non infallibiliter movet, si non est infallibiliter cognitum. 2° Actus fidei non esset *supernaturalis quoad substantiam*, quia inniteretur motivo formali naturaliter cognoscibili et proinde non essentialiter supernaturali, ut dicit Suarez cum thomistis.

Thomistæ ex prædictis respondent: *Certitudo fidei nostrae 1° quoad motivum formale adhæsionis seu assensus resolvitur formaliter in primam Veritatem revelantem*, quæ est *id quo et quod* creditur; 2° *quoad propositionem* seu *regulam discernendi revelata* a non revelatis resolvitur in infallibilitatem Ecclesiæ, quæ ipsa creditur propter auctoritatem Dei revelantis; 3° resolvitur *materialiter* et *extrinsece* in evidentiam signorum revelationis, tanquam in infe-

riori conditione ex parte rationis prærequisita. (cf. Cajetanum (hic), Joannem a S. Thoma et Salmanticenses [1], et opus nostrum *De Revelatione*, cap. XIV, art. 3, 1ª ed., p. 490-504 et ed. 4ª, p. 452-465).

Hæc sententia thomistarum differt a responsione Suarez prout SUAREZ, *De Fide*, disp. III, sect. 6 et 12 (item Scheeben) dicit: quando assentimus veritati revelatæ, v.g. Trinitati, tres actus fidei elicimus: nempe *credo Deum esse veracem*, credo Deum *revelasse Trinitatem*, credo *Trinitatem*. Pro nobis est unicus actus ut dicit S. Th., IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 2, ad 1m; revelatio concreditur mysteriis: uno actu credo Deo revelanti et Deum revelatum.

Doctrina thomistica de ultima resolutione fidei nostræ, sic scribi potest:

Fides infusa non discursiva unico actu credit	*Veritatem primam Revelantem* et *mysteria revelata*, motivum quo et quod creditur.
	Infallibilitatem Ecclesiæ proponentis (conditio).

Ratio naturalis discursiva judicat Evangelium historicum et infallibilitatem Ecclesiæ esse quid *evidenter credibile* propter *miracula confirmantia*, quæ sic sunt motiva credibilitatis non vero motiva fidei.

E contra theologi qui, ut de Lugo, admittunt fidem discursivam, dicunt: Fides discursiva credit mysteria revelata, quia *discursive* judicat: 1° Ut quid per se notum Deum esse veracem, quod ratione constat. 2° Deum revelasse doctrinam ab Ecclesia propositam, ut ratione constat ex miraculis et aliis signis. Sic fides non est supernaturalis quoad substantiam seu essentialiter vi objecti formalis specificantis, sed est solum supernaturalis quoad modum productionis suæ, ut geometria infusa vel sicut esset revelatio veritatum mere naturalium religionis.

Sententia thomistica de ultima resolutione certitudinis fidei probatur ex prædictis de motivo formali fidei: 1° Ex supernaturalitate eius. Est enim essentialiter *supernaturale* non solum quoad modum, sed quoad essentiam, proinde quoad cognoscibilitatem. Est namque Veritas prima revelans seu increata actio revelatrix pertinens *ad Deum non solum ut est auctor et dominator naturæ*, et miraculi sensibilis, sed *ut est auctor gratiæ et gloriæ*, nam solum sub isto altissimo aspectu Deus revelat suam vitam intimam essentialiter supernaturalem. *Ordo agentium debet correspondere ordini finium.* Deus ut auctor naturæ non potest revelare mysteria gratiæ, hoc facit ut auctor gratiæ; et sub isto altissimo aspectu cognoscitur non naturaliter, sed supernaturaliter. Hoc valet etiam contra L. Billot, qui

[1] JOANNES A S. THOMA, *De Gratia*, disp. 20, a. 1, n. 7; *De Fide*, q. I, disp. 2, a. 2, n. 1, 4; a. 3, n. 7. — SALMANTICENSES, *De Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 28, 37, 40, 45, 48, 49. 52, 58, 60, 61. — *De Fide*, disp. I, dub. V, 156, 163. 181, 193.

rejicit fidem discursivam Lugonis, sed tenet quod motivum formale fidei infusæ potest naturaliter attingi. 2° *Probatur ex certitudine fidei.* Alioquin enim supernaturalis certitudo fidei infusæ resolveretur *formaliter* in certitudine *naturali* de facto revelationis miraculis confirmato, et sic periret superioritas certitudinis fidei infusæ, sicut periret superioritas certitudinis metaphysicæ primorum principiorum, si resolveretur non solum materialiter sed formaliter in sensatione prærequisita.

1um Corollarium: Thomistæ addunt specialiter contra Lugonem (ut facit Billuart): *Propositio seu testimonium Ecclesiæ nullo modo pertinet ad objectum formale quo fidei*, 1° quia est *aliquid creatum*, et motivum formale virtutis theologicæ debet esse increatum, alioquin non esset virtus theologica, sed moralis v.g. ut religio, sic motivum spei est Deus auxilians et caritatis est Bonitas intima Dei. 2° Quia *propositio* Ecclesiæ non proprie movet ad assensum, sicut actio revelatrix, sed est solum *conditio sine qua non applicaretur nobis revelatio.* Ita voluntas movetur proprie a bono alliciente, non a cognitione boni; cognitio ista est solum conditio sine qua bonum non alliceret, sed ipsa cognitio non allicit. Item ignis comburit stupam, sed approximatio ignis est solum conditio sine qua non.

2um Corollarium contra Lugonem: *Fides divina non est discursiva, sed notitia simplex præsupponens discursum apologeticum* in inferiori *ordine.*

3um Corollarium: *Nullus est circulus vitiosus in actu fidei catholicæ*, quidquid dicant protestantes. Faciliter enim solvitur *protestantium objectio* contra propositionem Ecclesiæ. Dicunt protestantes: *est circulus vitiosus in fide catholicorum*, quia credunt Deum revelasse Evangelium *propter* auctoritatem Ecclesiæ, et credunt auctoritatem infallibilem Ecclesiæ *propter* revelationem divinam in Evangelio expressam. Est circulus vitiosus.

1° *Retorquetur argumentum:* Vos protestantes creditis spiritui privato quia revelatus est, et creditis quod revelatus est, quia spiritus privatus hoc affirmat. 2° *Respondetur:* esset circulus vitiosus si præpositio *propter* sumeretur formaliter in utroque casu. Sed non ita est, nam *præsuppositis motivis credibilitatis* ratione cognitis, credimus Deum revelantem *propter* auctoritatem Ecclesiæ tanquam propter *conditionem* propositionis, concedo, tanquam propter *motivum formale*, nego. Dum e contra credimus infallibilitatem Ecclesiæ *propter* revelationem, tanquam propter motivum formale et non solum tanquam propter conditionem. Est quidem circulus materialis, sed non formalis, nec vitiosus.

Sic *causæ ad invicem sunt causæ* in *diverso genere*, sine circulo vitioso, quia est in diverso genere; sic intellectus movet objective seu dirigit voluntatem, et ab ea applicatur quoad exercitium; pariter intellectus accipit a sensibus materiam cognitionis intellectualis, et formaliter judicat ex alto de valore sensuum, sec. prima rationis principia.

De fundamento hujusce doctrinæ in textibus S. Thomae. — *Quod autem prædicta doctrina de ultima resolutione fidei nostræ sit apud S. Thomam* constat ex multis locis citatis in *De Revelatione,* 1ª ed., I, 470-480, ed. 4ª, p. 438-448. Vide præsertim in *De Veritate,* q. 14, a. 8, ad 2m, ad 3m, ad 9m, ad 16m (cf. *De Revel.,* 1ª ed., I, 471 et ibid., p. 477); in *Summa Theol.,* IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 1: « Veritas prima est objectum fidei sec. quod ipsa est *non visa,* et ea quibus propter ipsam inhæretur »; q. 5, a. 1: « In objecto fidei est aliquid quasi *formale,* scil. *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens,* et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhærendo primæ veritati »; — q. 5, a. 2: « *Daemon* credit *"ex perspicacitate naturali"* propter *evidentiam signorum,* quam stultum esset negare; — q. 5, a. 3: « In hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis. Cujus ratio est, quia *species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest.* Formale autem objectum fidei est veritas prima sec. quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili et divinæ regulae, doctrinæ Ecclesiæ... non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem » scil. per opinionem, ex proprio judicio et propria voluntate. Ibid. ad 1um: « Fidelis articulos fidei tenet, *simpliciter inhærendo primæ Veritati* ad quod *indiget* homo adjuvari per habitum fidei », ergo hoc motivum formale attingi nequit nisi per gratiam. Item q. 6, a. 1: « Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente ».

Corollarium. Ex his omnibus apparet quod *maximum peccatum* in philosophia et in theologia est *confundere objecta formalia* — « brouiller les objets formels » — *habituum,* scil. scientiarum, et virtutum sive acquisitarum, sive infusarum. Hoc est principium confusionis universalis; et perduceret ad confusionem objecti intelligibilis cum objecto sensibili, scil. ad sensualismum et materialismum, item ad confusionem veritatis et vitæ supernaturalis cum veritate et vita naturali, scil. ad naturalismum, finaliter ad confusionem objecti proprii intellectus divini cum objecto intellectus nostri, scil. ad pantheismum.

* * *

Solvuntur principales objectiones contra thomisticam doctrinam de motivo formali fidei, et de ultima resolutione certitudinis fidei nostræ (cf. *De Revelatione,* 1ª ed., I, 504; 4ª ed., I, p. 470).

1ª Objectio: Ultima resolutio certitudinis fidei fit in eius ultimo fundamento. Atqui ultimum fundamentum est: prima veritas *in essendo* quæ fundat primam veritatem in intelligendo et in dicendo. Ergo ultima resolutio fit in prima veritate in essendo.

Resp.: Dist. maj.: fit in ultimo fundamento ipsius certitudinis, concedo; ipsius motivi certitudinis, nego.

Contradistinguo minorem: prima veritas in essendo est fundamentum motivi certitudinis, concedo; est fundamentum ipsius certitudinis, nego.

Brevius: credimus propter auctoritatem Dei revelantis, nihil aliud; si vero postea inquiritur cur Deus habet Auctoritatem infallibilem, respondetur quia est *prima Veritas in essendo.* Tunc assignatur *causa rei,* seu Auctoritatis divinæ, non vero *causa assensus nostri.* Et hic discursus theologicus non pertinet ad fidem, quæ non est discursiva. Item visus videt colorem sub luce, sed non inquirit quare lux illuminat, hæc est alia quæstio.

2ª Objectio: Sed juxta thomistas, *credimus* ipsammet Auctoritatem Dei actualiter revelantis. Atqui *credere primam Veritatem revelantem propter seipsam est circulus vitiosus,* vel creditur propter aliam revelationem et sic in infinitum. Est objectio Scoti citata a Cajetano.

Respondetur: Prima Veritas revelans sine circulo vitioso *creditur propter seipsam,* seu facit credere sibi, *sicut lux seipsam manifestat, et non per aliam lucem manifestatur,* sicut evidentia ipsa est a seipsa evidens, ut quo et quod videtur. Quia vero ipsa increata actio revelatrix *non est nobis clara,* sed *obscura* (non videmus enim Deum revelantem, nec revelationem activam) fides nostra ei inhæret supernaturaliter credendo. Hæc responsio est apud S. Thomam, *De Verit.,* q. 14, a. 8, ad 2: « Primo et principaliter divinum testimonium est de seipso, consequenter de aliis, ut lux quæ est id quo et quod videtur ». Item Augustinus dixerat in Joannis Evangelium, c. 18, v. 14: « Si testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum ». Citavi hunc textum Augustini in l. *De Revelatione,* I, 465: Augustinus ait: « Lumen et alia demonstrat et seipsum. Accendis lucernam, verbi gratia, ut quæras tunicam... numquid accendis lucernam ut videas ardentem lucernam ». Sic est lux divinæ revelationis in obscuritate tamen fidei, non videmus hanc supernaturalem Veritatem primam revelantem, sed ei inhæremus credendo: *ipsa concreditur mysteriis* sicut lux videtur simul cum coloribus.

Ita Cajetanus in Commentario præsentis articuli, n.° XI: « Sicut in transcendentibus unitas est una, et bonitas est bona (a seipsa), sic divina revelatio est *quo et quod* creditur; ita quod, sicut unitas est una seipsa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cætera creduntur, est *credita seipsa* et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus fidei credit Deum et Deo, ut inferius q. 2, a. 2 patet ». Concludit ergo Cajetanus: « *Facit ergo habitus fidei infusæ hominem inhærere Deo ut testificanti tanquam in ratione omnium credendorum,* juxta illud I Joan. (v, 10): « *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se* ». Insuper *esset circulus vitiosus si, ut videtur existimare Suarez, essent tres actus fidei.* 1° De veracitate

divina; 2° de Revelatione divina actuali; 3° de mysterio revelato [1], *sed est unicus actus fidei* quo credimus Deo revelanti et Deum revelatum.

Instantia: Non possumus credere Deo revelanti, *nisi prius credamus Deum existere.* Ergo credo Deum existere propter aliud quam propter revelationem.

Respondetur: Sæpe homines sciunt et *non credunt* Deum auctorem naturæ existere, hoc sciunt sec. rationem naturalem. Attamen *credunt Deum auctorem gratiæ existere,* et hoc per revelationem, prout *revelatio non solum seipsam manifestat, sed etiam existentiam revelantis,* sicut loquela Petri non solum seipsam sed Petri existentiam manifestat.

Instantiæ volunt ostendere quod *non necesse est supernaturaliter* credere Veritati primæ revelanti, *sufficit eam naturaliter cognoscere.*

Etenim motivum formale fidei est *auctoritas Dei revelantis.* Atqui auctoritas Dei revelantis est sola ratione cognoscibilis. Ergo non necesse est quod sit id quo et quod supernaturaliter creditur.

Respondetur: Dist. majorem, motivum istud est auctoritas Dei, non ut auctoris naturæ, sed ut auctoris gratiæ.

Instantia: Sed non est duplex auctoritas, sicut nec duplex bonitas in Deo.

Respondetur: Non est duplex auctoritas, *sed respectu nostri dupliciter se habet,* prout fundat cognitionem veritatum naturalium, vel veritatum supernaturalium. (Ita unica bonitas divina dupliciter consideratur: 1° ut finis ultimus naturalis; 2° ut finis ultimus supernaturalis). Deus quidem potuisset revelare solum veritates naturales religionis, et hanc revelationem confirmare miraculis; tunc non intervenisset ut auctor gratiæ.

Instantia: Sed etiam auctoritas Dei auctoris supernaturalis *sola ratione cognoscibilis est dummodo sit confirmata miraculo,* nam miraculum est naturaliter cognoscibile.

Respondetur: Miraculum manifestat Deum auctorem et dominatorem naturæ, non vero Deum auctorem gratiæ; quia *miraculum est supernaturale solum quoad modum productionis suæ, non quoad substantiam,* v.g. resurrectio supernaturaliter restituit vitam, non vero vitam supernaturalem. Ita *si Deus revelasset solum veritates naturales religionis, revelatio esset supernaturalis quoad modum tantum.*

Instantia: Sed ex littera Evangelii constat quod Deus revelavit etiam mysteria supernaturalia et littera Evangelii miraculis confir-

[1] Lugo objicit contra Suarez: credis Deum esse summe veracem quia hoc revelat, et credis hoc revelasse, quia verax est. Esset circulus vitiosus quia ad credendum Veracitatem divinam oporteret prius credere Revelationem divinam, quæ *postea solum crederetur,* cf. *De Revelatione,* I, 491. Impossibile est credere fide divina Veracitatem Dei antequam credatur Revelatio. Revera autem, ut dixerat Cajetanus uno et eodem actu Revelatio concreditur... mysteriis et ita loquitur S. Thomas, q. 2, a. 2, ad 1.

mata cognosci potest naturaliter. Ergo non necesse est credere supernaturaliter Revelationi.

Respondetur: Sed *tunc ultima resolutio fidei fieret in evidentia naturali miraculorum* sicut est in fide acquisita et non infusa dæmonis ut infra dicetur q. 5, a. 2; *et sic non attingeretur* nisi *mere materialiter et non formaliter Auctoritas Dei revelantis ut est auctor gratiæ, nam attingeretur solum per aliquid inferius naturaliter cognoscibile.* Sicut si discipulus adhæreret principio metaphysico finalitatis « omne agens agit propter finem » non propter eius evidentiam metaphysicam, quam non perciperet, sed solum propter exempla sensibilia et quasdam analogias inter opera naturæ et opera artis; esset *audire metaphysicam mere physice,* non metaphysice, sicut *quidam carentes sensu musicali audiunt mere materialiter symphoniam, percipiunt sonos, non vero animam symphoniæ.* Unde dicit S. Paulus (I *Cor.*, II, 14): « Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. Stultitia est illi et non potest intelligere ». Cf. Comment. S. Th. in I ad Cor. Non sufficit igitur littera Evangelii, ad eius spiritum percipiendum, ad hoc requiritur elevatio mentis per fidem infusam, ut infra dicetur q. 6, a. 1 et 2.

Hic citandum est Verbum Aug. in l. *De Prædestinatione Sanctorum* (*P. L.*, t. 44, col. 970), citato *De Revel.*, I, 507: « *Valde remota est a sensibus hæc schola,* in qua Deus auditur et docet. Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum: sed *ubi et quomodo a Patre* audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est ».

Remanent solum tres instantiæ alicuius momenti, scil.:

Instantia: Parum refert quod cognitio motivi formalis fidei sit infallibilis ac supernaturalis, nam se habet solum ut conditionem, et *sufficit quod ipsum motivum fidei sit infallibile.*

Respondetur: Motivum formale fidei, non movet ut causa efficiens ignota, sed *objective* prout est *cognitum,* et movet infallibiliter prout ei adhæremus infallibiliter per gratiam. Alioquin fides nostra esset solum hypothetice infallibilis, scil. in hypothesi quod revelatio sit vera et non solum apparens.

Instantia: Sed, ait de Lugo, ut fides sit supernaturalis, sufficit quod *naturalis cognitio facti revelationis elevetur per gratiam.*

Respondetur: Tunc fides esset solum supernaturalis quoad modum, et non quoad substantiam, sicut actus temperantiæ acquisitæ ordinatus a caritate ad finem supernaturalem, fit supernaturalis quoad modum, accidentaliter scil. et extrinsece; non vero intrinsece, scil. vi objecti formalis.

Instantia: Sed ipse S. Thomas dicit, II^a-II^{ae}, q. 171, a. 2, ad 3: « Aliquid potest esse supra naturam humanam dupliciter: uno modo *quantum ad substantiam actus,* sicut miracula facere et cognoscere occulta et incerta divinæ sapientiæ, et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam *quantum ad modum actus,* non autem quantum ad sub-

stantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum habituale ».

Respondetur cum Joanne a S. Thoma (*De gratia*, diss. XX, a. 1, Solv. obj.) ut explicavimus in tr. *De Revelatione*, t. I, p. 215, 486, n. 1: In hoc textu S. Thomæ ut ex contextu constat « *quoad substantiam* » sumitur *ex parte causæ efficientis* (prout actus quoad suam substantiam superat aut non superat vires naturæ humanæ), *non vero ex parte objecti specificativi* (ut in quæstione nostra) et insuper dicitur quod natura humana *potest* producere quoad substantiam *hos actus* (diligere Deum et eum cognoscere in speculo creaturarum) *prout hi actus considerantur generice*, non *vero specifice*, quia jam in ordine naturali possumus cognoscere Deum in speculo creaturarum, sed non possumus elicere actum fidei infusæ, specificatum ab objecto formali supernaturali.

Sublatis aliis instantiis minoris momenti, quæ legi possunt in l. *De Revelatione*, I, 506 (4ª ed. p. 472), remanet una apud Billuart.

Instantia: Si unusquisque fidelis sub illuminatione Spiritus Sancti credit infallibiliter Revelationem ipsam et revelata, *inutilis est propositio Ecclesiæ* discernens revelata a non revelatis, sic in protestantismum incidimus.

Respondetur: Inutilis esset propositio Ecclesiæ *si Deus unicuique per se immediate revelasset*, sicut revelavit Prophetis, sed non ita est, revelatio nobis facta est per prophetas, Christum et Apostolos, et proponitur per Ecclesiam, non per inspirationem privatam. Unde in propositionem Ecclesiæ fit ultima resolutio fidei nostræ, *tanquam in regulam discernendi revelata*, et *non tanquam in motivum assentiendi credendis*. Ita optimæ thomistæ, v.g. Billuart.

* * *

Tria dubia remanent solvenda.

1um Dubium: *Quomodo se habet certitudo historica facti revelationis miraculis confirmati ad supernaturalem certitudinem fidei?*

Respondetur: Non se habet *ut principium* ex quo deduceretur certitudo fidei, quæ tunc altior non esset, sed se habet solum *ut conditionem prærequisitam ex parte nostri*. Etenim assensus fidei est notitia simplex non discursiva, sicut notitia primorum principiorum rationis. Explico sec. certam analogiam, ut fecit Billuart: *Magister philosophiæ ad perducendos studentes ad evidentiam principiorum metaphysicorum, eis prius explicat terminos principiorum*, et dat exempla, paritates et alia, sed iis semel expositis, intellectus studentis assentit principio metaphysico v.g. causalitatis aut finalitatis propter eius intrinsecam evidentiam, et non propter prædictas explicationes et prædicta exempla; sic videt v.g. quod *omne agens agit propter finem*, et necesse est omne agens agere propter finem. Hæc necessitas, ut necessitas, non constat ex exemplis nec ex sola analogia inter opera naturæ et artefacta.

Item *propositio prophetæ, postea Ecclesiæ, miraculis confirmata* praecedit actum fidei, *tanquam præambulum explicans quid sit revelatum, et quod sit evidenter credibile;* hoc semel explicato et supposito, intellectus assentitur mysteriis revelatis non propter propositionem Ecclesiæ miraculis confirmatam (hoc est extrinsecum assensui fidei), sed propter veracitatem Dei revelantis, cui adhæret sub infuso lumine fidei.

2um Dubium: Sed *pueri* et *rudes* qui censentur habere fidem infusam, non videntur cognoscere hoc motivum formale supra expositum, scil. Auctoritatem Dei revelantis, ut est auctor gratiæ.

Respondetur: Qui inter pueros et rudes revera fidem infusam habent, *credunt propter prædictum motivum saltem in confuso cognitum;* quamvis nesciant hoc dicere explicite, manifestant hoc in confuso cognoscere, dum *dicunt se credere ut salvi fiant*, quia ista est vera fides, quia Deus jubet ita credi et hoc se scire quia pastores ut ministri Ecclesiæ ita docent, et ita tenent reliqui fideles. Et quando isti rudes recte dispositi non bene cognoscunt motiva credibilitatis, defectu instructionis, tunc *Deus supplet per lumen interius*, ut contingit apud infideles qui convertuntur credendo missionariis prædicantibus, quamvis nondum videant miracula nec bene cognoscant sicut nos credibilitatis motiva.

3um Dubium: *Utrum revelationes* PRIVATÆ *pertineant ad fidem pro illis quibus factæ sunt*, dummodo sint evidenter credibiles et credendas, v.g. pro S. Joanna d'Arc.

Respondetur: Certum est quod non pertinent ad fidem catholicam omnium fidelium etiamsi approbentur ab Ecclesia[1]; sed BENEDICTUS XIV, *De serv. Dei beat.*, l. 3, c. ult., n. 12, dicit: « *Illi*, quibus fiunt revelationes privatæ, si certo eis constiterit a Deo esse, tenentur illis *firmiter assensum præbere* ». Ita omnes theologi.

Sed disputatur *utrum iste assensus pertineat ad fidem infusam*, ut est virtus theologica, an ad prophetiam, vel ad fidem quæ enumeratur inter gratias gratis datas (I *Cor.*, XII, 9). *Quidam, ut Gotti* respondent affirmative ad fidem theologicam pertinet, quia ibi est motivum formale fidei scil. Auctoritas Dei revelantis, tunc, ut aiunt, est fides theologica, quamvis non ut est catholica; et si ita est, S. Jonanna d'Arc reiiciendo suas revelationes privatas, reiecisset motivum formale fidei, et proinde alia mysteria. Et revera dicebat se credere suæ missioni sicut mysterio Redemptionis, et appellabat ad Summum Pontificem, tanquam ad judicem in his rebus. *Alii autem ut Salmant.*, n. 104, dicunt: « Revelationes privatæ quæ MODO in Ecclesia fiunt, non pertinere ad rationem formalem sub qua fidei » sed pertinent ad *prophetiam;* quia istæ revelationes ut fiunt nunc post plenitudinem Revelationis communis per Christum *sunt de creaturis*, aut de actibus ponendis, *non de Deo*, vel *non immediate in*

[1] Quia Ecclesia eas approbat solum ut non contrarias deposito Revelationis et ut probabiliter divinas.

ordine ad Deum. Sublato lumine prophetico, tempore sequenti potest remanere fides quæ est gratia gratis data. Tunc anima remanet certa. Si vero anima quæ revelationem privatam accepit, non remanet certa, videtur juxta Salmant., n. 112, ei assentire, fide non infusa sed *acquisita,* ex memoria praeteritae gratiæ extraordinariæ.

Billuart respondet, conciliando utramque responsionem sic: Revelationes privatæ de rebus quæ ordinantur ad Deum ut auctorem supernaturalem pertinent ad fidem ut est *virtus theologica, non* ut est *catholica.*

Probatur, quia ibi est objectum formale quo et quod fidei theologicæ. Deest solum propositio Ecclesiæ quae est quid extrinsecum et accidentale fidei theologicæ, ut patet in angelis in via, Patriarchis et Prophetis, qui habuerunt fidem theologicam absque propositione Ecclesiæ. Salmanticenses dicerent, hoc verum est, sed *hodie* post plenitudinem revelationis per Christum, revelationes privatæ sunt solum prophetiæ, quia non sufficienter dicunt ordinem ad Deum, ut pertineant ad fidem theologicam. Hæc sufficiunt quoad hunc primum et fundamentalem articulum tractatus de fide [1].

Nunc autem determinato objecto formali fidei, considerandæ sunt *eius conditiones,* tam ex parte sui, quam ex parte nostri.

* * *

ART. II. — UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT ALIQUID COMPLEXUM PER MODUM ENUNTIABILIS.

Status quæstionis. — Ut bene explicat, in opere *Mélanges thomistes,* 1923, p. 122, P. Chenu, O. P., qui scripsit historiam articuli, hic plura quæruntur, scil. 1° utrum objectum fidei sit *res divina* quæ in se simplex est, an *ipsum enuntiabile,* seu ipsa *propositio* de hac re, quæ complexa est, quia continet subjectum, prædicatum et verbum *est.* Sic quidam theologi hoc tempore dicebant: fides Veteris Testamenti et fides nostra etiam de Christo *eadem* est, quamvis credamus Christum *natum,* et illi antiqui Christum *nasciturum;* eadem est fides quia est *de re* et non de enuntiabilibus quæ variantur. Unde ita arguebant, ut refert S. Thomas in Comm. in III Sent., d. 24,

[1] His ultimis temporibus editæ sunt quædam theses pro doctoratu de certitudine fidei infusæ sec. S. Thomam, eas non citavimus quia non sunt satis elaboratæ et non considerant, ut oporteret, momentum principii « *habitus et actus specificantur ab objecto formali* », cf. ea quæ circa hoc diximus in tractatu *De Gratia,* 1946, p. 375-402, de hoc principio et de essentiali supernaturalitate fidei infusæ (responsiones ad P. Lennerz, P. A. Stolz, P. T. Zielinski). Examen harum thesium confirmavit nostrum judicium de valore doctrinæ S. Thomæ et thomistarum, quam longe exposuimus ab anno 1918, *De Revelatione,* 1ª ed., t. I, p. 458-514. — Hæc solida doctrina magis ac magis confirmabitur per attentam lectionem subsequentium articulorum præsentis tractatus de fide.

Cf. *Appendicem* praesentis libri.

q. 1, a. 1, qc. 2, obj. 5-*a*: « Fides *eadem* est semper (hæc est major servanda). Sed enuntiabilia non manent eadem, quia nos credimus Christum natum, quem patres crediderunt nasciturum. Ergo fides non est enuntiabilium ». Sic melius explicaretur immutabilitas fidei non obstante evolutione formularum dogmaticarum. Et in favorem hujusce sententiæ sunt tria argumenta quæ ponuntur in nostro articulo ut objectiones [1].

2° Imo quidam theologi dixerunt, ut refert S. Thomas, III Sent., d. 24, q. I, a. 1, sol. 2, etiam subjective loquendo, actus fidei pertinet ad *1^{am} operationem mentis,* scil. ad simplicem apprehensionem, non ad 2^{am} operationem, scil. ad judicium componens vel dividens. *Adversarii* autem respondebant: credere est cum cogitatione *assentire,* ergo pertinet ad *judicium,* quod est circa *enuntiabile,* seu circa complexum. Hoc argumentum servatur in nostro articulo, in *sed contra.* Hic est status quæstionis satis complexus.

* * *

Quid respondet S. Thomas? — 1° *In Commentario in Sententias,* l. III, q. 24, q. 1, a. 1, sol. 2: « Sec. Augustinum credere est cum assensione cogitare (seu assentire cum cogitatione). *Assentire* autem non potest aliquis nisi ei, quod verum est. Veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum, vel vocum; et ideo oportet quod *objectum fidei* sit *verum complexum.* Unde illi qui dixerunt quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt ».

Attamen, fides Veteris Testamenti et fides nostra remanet una etiam circa Christum, quia inquit S. Thomas, ibid., ad 4um: « *Tempus determinatum est de his quæ accidentaliter se habent ad fidem...* Ea autem quæ se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, *nisi postquam determinata sunt* per prædicationem et doctrinam. *Sed hoc rejiciet* postea S. Thomas, cum dicet postea in *De Veritate* quod tempus est *essentiale* circa Christum natum.

Quid dicit S. Thomas in qu. *De Veritate,* q. 14, a. 12 (circa 1258). Utrum una sit fides modernorum et antiquorum? Hic S. Thomas dicit quod *determinatio temporis est quid essentiale circa Christum natum et non nasciturum.* Quomodo igitur servare unitatem fidei modernorum et antiquorum? An necesse sit admittere opinionem prius impugnatam, scil. objectum fidei non est enuntiabile sed *res ipsa?* S. Thomas partim redit ad eam, sed potius eam conciliat cum opposita dicendo: « *Veritas divina, quæ simplex est in seipsa, est fidei objectum, sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis* ». Scil. certum est quod actus fidei non est simplex

[1] 1ª objectio: Objectum fidei est *Veritas* prima. Atqui *Veritas prima est incomplexa.* Ergo objectum fidei est incomplexum. — 2ª objectio: In symbolo dicitur *Credo in Deum omnipotentem,* et non complexe: Credo Deum *esse* omnipotentem. — 3ª objectio: Fidei succedit visio beatifica, quæ erit *de incomplexo,* scil. de Deo clare viso, ergo pariter fides ut est dispositio ad visionem.

apprehensio, sed judicium (non tamen discursus, ut dicet Lugo), *atqui judicium attingit rem etiam simplicem per modum compositionis.* Et variantur enuntiabilia sec. v.g. nativitatem Christi, et sec. implicitum et explicitum circa illum mysterium.

Hæc solutio perfectius denique invenitur in Summa Theologica: Legere art. sed. c. et c.

Conclusio est duplex: 1ª *Objectum fidei saltem primarium est aliquid incomplexum,* EX PARTE REI CREDITÆ; 2ª *Sed intellectus noster accipit illud suo modo,* scil. *per modum enuntiabilis.*

Prob. 1ª pars: Quia objectum formale quo et quod est *Deus,* qui *in se est simplicissimus;* aliis verbis *Veritas prima* sive in essendo, sive in intelligendo, sive in dicendo est incomplexa, ut dicitur ad 1um. Attamen potest esse complexitas in objecto secundario fidei, scil. in creaturis.

Prob. 2ª pars: probatur dupliciter. 1° *Ex communibus* in arg. *sed. contra,* quia credere est assentire et pertinet igitur ad secundam operationem mentis, scil. ad judicium, sicut scientia et opinio. Atqui secunda operatio mentis attingit rem per modum *enuntiabilis,* scil. in aliqua propositione, in qua est subjectum, prædicatum et verbum. 2° Probatur ex propriis in corpore art. (legere) sic:

Cognita sunt in cognoscente *sec. modum cognoscentis.*

Atqui modus proprius intellectus humani est ut cognoscat veritatem *per modum enuntiabilis,* componendo et dividendo (Iª, q. 85, a. 5).

Ergo intellectus noster attingit *per modum enuntiabilis* objectum fidei, quamvis sit in se incomplexum.

E contra intellectus divinus cognoscens omnia in seipso tanquam in causa omnium, *incomplexe* cognoscit ea quæ sunt sec. se complexa: Unde Deus in cognoscendo quidditatem rei cognoscit de re *simul* quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo. Ratio propter quam intellectus noster componit et dividit est, ut dicitur Iª, q. 85, a. 5, quia *accipit cognitionem a sensibus,* abstrahendo ideas quæ repræsentant *varios aspectus* eiusdem rei, et ideo non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed *prius apprehendit aliquid* de ipsa, puta (in confuso) quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus, deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes essentiam rei, v.g. cognoscimus: 1° substantiam in confuso, 2° accidens in confuso, 3° substantiam distincte, 4° accidens distincte, et sic pervenimus ad ideam distinctam essentiæ. Insuper non cognoscimus Deum nisi ex *analogia* creaturarum, etiam per fidem, prout revelatio utitur notionibus naturaliter acquisitis et analogicis, v.g. naturæ, personæ, paternitatis; unde sequitur quod Deum ipsum simplicissimum credimus *per modum enuntiabilis,* v.g. Deus est infinite bonus, Deus est unus, Deus est trinus. Cf. ad 3um per fidem non apprehendimus veritatem primam *sicut in se est,* hoc erit solum in visione beatifica.

Dubium: *Utrum actus credentis terminetur ad enuntiabile, an ad rem.*

Respondetur: Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Cf. ad 2um: « Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut *per ea* de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide ». Scientia enim non est solum de ideis scientificis et propositionibus, sed de rebus ipsis, alioquin esset sine valore objectivo seu reali. (cf. Iª, q. 85, a. 2). Ideæ sunt solum *id quo* cognoscitur objectum extramentale, et verbum mentis est medium *in quo* cognoscitur res intelligibilis, sic tu in verbo tuo et ego in verbo meo cognoscimus eandem veritatem. Item in fide, scil. *credimus non formulas dogmaticas,* sed *per ipsas* credimus ipsa *mysteria divina, profunda Dei,* S. Trinitatem. Et eo major est fides quo, dono intellectus illustrata, magis penetrat formulas dogmaticas et altius ad ipsa mysteria *in Deo* abscondita elevatur. Hoc fit præsertim *in contemplatione infusa,* in qua Deus permittit quandoque tentationem contra fidem, ut anima, *has tentationes superans,* credat mysteriis non solum ut sunt in formulis, sed ut sunt *altissime in ipso Deo,* hoc est contemplari in caligine fidei; attamen semper in via Deus attingitur ex parte nostra per modum enuntiabilis et non sicut in se est. (cf. ad 3m).

1um Corollarium. — *Cognitio Dei per fidem est essentialiter imperfecta quoad modum repræsentationis objecti in speculo et enigmate.* In hoc apparet imperfectio fidei per oppositionem ad visionem beatam; *visio beata attingit Deum sicuti est, fides eum attingit quasi in mosaica enuntiabilium,* seu conceptuum et propositionum; proinde hæc cognitio est valde imperfecta, quia attingit per modum complexitatis id quod in se simplicissimum est. Et sicut vultus humanus reproductus in mosaica sec. lapillos quadratos fit durus, ita vultus spiritualis Dei reproductus in conceptibus nostris limitatis fit quodammodo durus; v.g. dum in Deo justitia et misericordia identificantur (absque ulla distinctione formali ante considerationem mentis nostræ), distinguuntur in conceptibus et propositionibus nostris et sic dum consideramus justitiam inexorabilem non vidimus quomodo conciliari possit cum infinita misericordia. In Deo intime uniuntur, sed ad istam unionem videndam oporteret ipsam Deitatem *sicuti est* videre.

2um Corollarium. — *De* EADEM *realitate divina possunt esse plures veritates per modum diversorum enuntiabilium,* v.g. Deus est ipsum esse subsistens, Deus est intelligens, Deus est liber. Quamvis verum ontologicum et ens convertantur, verum formaliter est in intellectu in propositione vera. Quædam ex his veritatibus *sunt simpliciter revelatæ, aliæ virtualiter tantum* et *simpliciter deductae ex primis.* Nec potest dici quod secundæ possunt definiri ut dogmata prout *de eadem re divina,* nam sunt de eadem re, *ut res est,* non vero *ut objectum est,* atque non cadunt sub eodem motivo formali; de eadem re divina sunt diversæ veritates enuntiabiles, quarum prio-

res sunt simpliciter revelatæ, et aliæ non, sed simpliciter deductae ex revelatis; hæ ultimæ secundum plerosque theologos non cadunt sub motivo formali fidei, sed solum sub motivo formali theologiæ, scil. sub revelatione virtuali, quamvis Ecclesia posset damnare ut erroneam, sed non ut hæreticam, propositionem contradictoriam.

3um Corollarium. — Sic explicatur quod de eadem re, scil. *de eodem mysterio,* imo de eadem veritate *sunt plura enuntiabilia magis perfecta;* v.g. antiqui crediderunt Christum nasciturum, primi christiani crediderunt Christum natum sec. formulam « *Verbum caro factum est* ». Hæc autem formula postea magis ac magis perficitur, scil. *Verbum consubstantiale Patri factum est homo,* assumens non solum corpus, sed animam contra Apollinarem, ut sit et verus Deus et verus homo. Sic variantur enuntiabilia, non res ipsa; sic est historia dogmatis Trinitatis, seu formularum dogmaticarum Trinitatis, non vero est historia ipsius Trinitatis, quæ historiam transcendit.

4um Corollarium. — De eadem re divina possunt esse *plures habitus cognoscitivi*: 1° theologia naturalis, 2° theologia supernaturalis, 3° fides, 4° dona, 5° lumen gloriæ, sunt omnes *de ea re ut res est,* sed non de eadem re, *ut objectum est,* quia non procedunt sub eodem motivo formali.

* * *

Art. III. — UTRUM FIDEI POSSIT SUBESSE FALSUM.

Status quæstionis. — Quæstio est duplex: 1° ex parte *Dei revelantis;* 2° ex parte *credentis.*

1a quæstio tangitur in 3a obj. et est: « *Utrum fidei possit subesse falsum ex parte Dei revelantis* ». Sic Priscillianistæ, admittentes liceitatem mendacii, dicebant *Deus de potentia absoluta potest mentiri,* et de facto quandoque mentitur. Item sæculo XIV nominales ut Holcot, Alliensis, Gabriel Biel, dixerunt: Deus de potentia absoluta potest non mentiri, sed *falsum dicere,* et non est mendacium, quia Deus non tenetur semper dicere verum, quando loquitur. Hæc thesis nominalistarum sequitur ex nominalismo absoluto, sec. quem nihil est de se necessarium, imo primaria distinctio inter bonum morale et malum morale dependet a solo beneplacito divino, ita ut Deus potuisset nobis præcipere odium Dei, ut aiebat Occam. Ripalda tenet pariter quod Deus de potentia abosluta potest dicere falsum, ob bonum finem, v.g. annuntiare proximum finem mundi non eventurum, ad exhortandum ad vigilantiam.

Contra hoc dicendum est: 1° Hæc singularis opinio communiter reiicitur a theologis, quia *tunc Deus non esset infallibilis et verax, non esset prima veritas* in essendo, in intelligendo, in dicendo, vel *deficeret a seipso,* non esset amplius Deus (cf. ad 2um). Nec sunt facienda mala ut eveniant bona, item nec dicenda sunt falsa, ut eveniant bona; mendacium autem est intrinsece malum, quia de se loquela est ad mentis manifestationem. — 2° Hæc inepta opinio est *hæretica ut inconciliabilis cum Conc. Vaticano* in quo dicitur (Denzinger, 1789): « Credimus propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli, nec fallere potest ». Item n. 1797: « Nulla inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, *Deus autem negare seipsum non possit* nec *verum vero unquam contradicere* ». Nec Deus mentiri potest per prophetas, quia mendacium in ipsum refunderetur. — 3° Hæc doctrina ab Ecclesia definita in multis locis *S. Scripturæ* fundatur, v.g. in L. Numerorum (c. XXIII, 19): « Num est Deus quasi homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur »; item ad *Hebr.* (VI, 18): « Impossibile est mentiri Deum ». Ita unanimiter Patres. — 4° Confirmatur ex inconvenientibus: Si Deus posset absolute mentiri per se immediate aut per prophetas, *tota fides nostra nutaret,* seu fieret dubia.

2a quæstio, seu secundus sensus quæstionis est: *utrum fidei possit subesse falsum ex parte credentis* scil. utrum credens possit *ex fide divina* elicere assensum falsum seu credere aliquid esse verum et revelatum a Deo, quod non est verum nec a Deo revelatum.

Difficultas oritur, ut dicitur in objectionibus, ex hoc 1° Quod videtur quod spei possit subesse falsum, nam multi sperant se habituros vitam æternam quam non habebunt. 2° Post nativitatem Christi, antequam ipse prædicaret, plures credebant falso eum esse nasciturum, et jam natus erat. 3° Possumus credere hanc hostiam esse consecratam, quæ revera propter distractionem sacerdotis, non fuit consecrata.

Conclusio tamen est: *Fidei non potest subesse falsum ex parte credentis,* id est fides non potest inclinare ad assensum falsum, nec illum elicere.

1° *Probatur auctoritate Ecclesiæ,* in *C. Trident.,* sess. 6, cap. 9 (Denz., 802): « Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». Item pluribus aliis locis declaratur assensum fidei esse certum, *infallibilem,* immutabilem ratione motivi, quod est auctoritas Dei revelantis, et *super omnia firmum* ratione adhæsionis (cf. Denz., 428, 460, 468, 706 sq., 725, 1637 sq., 1656, *1789* sq., *1794,* 1815, *2025,* 2079 sq. — cf. Denz., index, p. 600). Sufficit citare *Conc. Vatic.* 1789: « Credimus propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest », et 1794: « Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefregabile. Quo fit, ut... filios suos certiores faciat... *firmissimo niti fundamento* fidem quam profitentur. (Hoc est ex parte motivorum credibilitatis naturaliter cogno-

scibilium). Cui quidem testimonio *efficax subsidium accedit ex superna virtute*... (Unde) illi qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi... "Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem" (*Hebr.*, x, 23) ».

2° *Probatur ratione theologica ex communibus* principiis habituum intellectualium, in arg. *sed. c.* sic: Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, sec. Aristotelem. Atqui fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit, q. 4, a. 2, et 5. Ergo ei non potest subesse falsum.

Major est clara quia virtus perficiens intellectum est *habitus operativus bonus*, ordinans intellectum ad suum bonum, quod est ipsum verum: falsum autem est quid malum pro intellectu. Sic habitus scientiæ v.g. mathematicæ non potest esse principium erroris; quamvis mathematicus aliunde ex præcipitatione possit errare; error non procedit ab habitu scientifico, error contra mathematicam non procedit ab ipsa, nec judicium imprudens procedit a virtute prudentiæ, sicut nec injustitia procedit a virtute justitiæ. *Minor* autem infra probabitur, scil. fides est virtus intellectualis; quamvis enim fides fundata in testimonio humano fallibili sit infra virtutes intellectuales, et ei possit subesse falsum, tamen *fides divina* fundata in testimonio divino est virtus, præsertim dum est viva, seu per caritatem perfecta (cf. q. 4, a. 5, ad 2^{m}). Sic poni potest quæstio: utrum non solum historicus, sed ipsa historia errare possit, dum e contra mathematica non errat, sed solum mathematicus.

3° *Probatur ratione theologica ex propriis fidei* in corp. art. Nihil subest alicui potentiæ vel habitui aut actui, nisi mediante *motivo formali* seu ratione formali objecti. Atqui motivum formale fidei est *Veritas prima* revelans, sub qua nullum falsum stare potest. Ergo fidei non potest subesse falsum, etiam ex parte credentis.

Major hujusce argumenti manifeste ostendit quod fides infusa non per discursum sed immediate inhæret suo motivo formali. Dicit enim S. Thomas: « *Nihil* subest alicui potentiæ, vel habitui aut actui, nisi mediante ratione formali objecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis ». Si autem fides esset discursiva, et per discursum attingeret Veritatem primam revelantem, tunc eam non attingeret ut motivum formale; sed antea attingeret (independenter ab auctoritate Dei revelantis) principium istius discursus, scil. veritatem naturaliter cognoscibilem metaphysice vel historice.

Insuper si fides esset discursiva, *non infallibiliter* attingeret principium hujusce discursus (scil. auctoritatem Ecclesiæ miraculis confirmatam), posset errare in discernibilitate miraculorum, et accipere ut verum miraculum præstigium diabolicum. Dicitur enim apud MATTH. (XXIV, 24): « Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi ».

Corollarium: Attente igitur distinguendum est *motivum formale fidei infusæ*, et *motivum credibilitatis*. Motivum formale fidei est Veritas prima revelans cui fides nostra infusa infallibiliter inhæret sine discursu, concredendo Veritatem primam revelantem cum mysteriis. E contra *motiva credibilitatis* sunt signa revelationis, praesertim miracula, quæ sæpius discernuntur rationaliter *cum certitudine morali tantum*, dum solum historice cognoscuntur. Unde ex his omnibus apparet quod maximum peccatum in philosophia et in theologia est *confundere objecta formalia habituum*, scil. scientiarum et virtutum sive infusarum, sive acquisitarum.

Sic nunc apparet momentum principii S. Thomæ enuntiati II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 3: « Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest ».

Card. Billot dicit e contra *De Virtut. infusis*, 1905, p. 84: « Habitus supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur sec. objecta ». Si ita est, objectum formale fidei infusæ attingi potest sine gratia, et tunc in hoc casu non infallibiliter attingeretur, et homo, sic credens, propter hoc motivum sic cognitum, non esset infallibiliter certus de mysteriis, sicut nec de miraculis sola ratione consideratis, non enim facile discernibilia sunt.

* * *

Confirmatur *ex solutione objectionum.*

1^{a} *Objectio:* Spes est virtus, et tamen ei potest subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt. Ergo similiter fidei potest subesse falsum.

Respondetur: Disparitas est quod spes est virtus partis appetitivæ, quæ non habet *verum* pro objecto, sed bonum. Sic *per accidens virtutes partis appetitivæ possunt admittere aliquam falsitatem*, v.g. dum aliquis ex caritate diligit hominem propter sanctitatem quam in eo existimat, quamvis ille sit hypocrita. Item ex virtute misericordiæ aliquando damus eleemosynam alicui, quia credimus ipsum pauperem, quamvis non sit. Sed fides est in intellectu, cuius objectum est verum, sic nec per accidens admittit falsitatem, sed totaliter eam excludit, ut hic dicit S. Thomas.

Insuper *per se* loquendo *spei non potest subesse falsum:* « Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam sec. propriam potestatem (hoc esset præsumptio), sed sec. auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur ». Certitudo spei est certitudo tendentiæ (ut infra dicetur), non certitudo ipsius salutis scil. perveniendi ad finem. « Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit; unde non refert (saltem per se) ad caritatem utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur ». Et etiam peccatores diligere debemus quamvis Deus non sit in eis, sed ut Deus in eis veniat per gratiam.

Instantia: Sed etiam virtutes intellectuales possunt errare, ergo remanet difficultas, probo:

Prudentia est virtus intellectualis. Atqui prudentia quandoque errat, v.g. ignorans vim extraordinariam alicuius vini, dicit: moderate de hoc vino bibendum est, et ebrietas sequitur. Ergo virtutes intellectuales errare possunt, proinde etiam fides.

Respondetur: Dist. maj.: prudentia est virtus intellectualis practica, concedo; speculativa, nego. Contradistinguo minorem: errat speculative, concedo; practice, nego. — Explico: errat speculative, scil. per conformitatem ad rem ipsam, v.g. ad vinum cuius vim extraordinariam invincibiliter ignorat; sed non errat practice, scil. per conformitatem ad appetitum rectum, ad intentionem rectam. — Cf. supra Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3ᵐ, in hoc differt verum speculativum a vero practico-practico seu prudentiali. Fides e contra est in intellectu speculativo ut infra dicetur, q. 4, a. 2.

Instantia: Sed fides potest errare speculative, sicut prudentia, ergo remanet difficultas. Etenim Christo jam nato, antequam prædicaret, plures credebant eum nasciturum. Atqui hoc erat error speculativus, scil. non de honestate actionis, sed de realitate ipsa, de Christo jam nato. Ergo fides potest etiam speculative errare.

Respondet S. Thomas ad 3ᵘᵐ: « Ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem credere eum *quandoque nasci.* Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, *non erat ex fide,* sed ex conjectura humana ». Sicut quandoque ipse grammaticus non recte loquitur, sed tunc error grammaticalis non procedit ab eius scientia, sed aliunde, v.g. ab inadvertentia.

Instantia: Saltem *practice* et per accidens fides errare potest. Etenim ad fidem pertinet credere sub sacramento altaris esse verum Christi corpus. Atqui per accidens contingit quod ibi non sit verum Christi corpus, quando non recte consecratur propter distractionem. Ergo in hoc casu fides errat saltem per accidens et in ordine practico, ipsa autem ut infra dicetur non est mere speculativa, sed eminenter speculativa et practica, nam non solum est de mysteriis, sed de præceptis. (cf. infra q. 4, a. 2, ad 3ᵐ).

Respondet S. Thomas ad 4ᵘᵐ: « Fides credentis non refertur ad has species panis, vel ad illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum », item practice dicit fides: tunc Christi corpus est adorandum. Unde si non sit recte consecratum, fides non errat nec speculative, nec practice, nec per se, nec per accidens. Sed tunc est error speculativus prudentiæ quod non repugnat. Scil. prudentia in hoc casu etiam post moralem diligentiam admittit per accidens et involontarie omnino errorem speculativum, scil. hanc hostiam esse consecratam; sed prudentia etiam in hoc casu recte judicat *practice,* scil.: judico me posse adorare hanc hostiam quam prudenter existimo esse consecratam. Tunc error speculativus provenit ab ignorantia invincibili, seu omnino involuntaria.

Insuper ut hæc hostia adoretur non solum conditionate sed absolute, sufficit certitudo moralis de recta eius consecratione, hoc

sufficit ad judicium prudentiæ, quod est regula proxima agendi *hic et nunc,* in particulari.

Fides autem dicens: hostiæ recte consecratæ sunt adorandae, est regula agendi in universali tantum, sic non errat nequidem per accidens practice.

Ultima instantia: Saltem potest esse error ex defectu propositionis veritatum fidei, v.g. si aliqui episcopi alicuius regionis docent aliquid de fide divina credendum, quod revera non est revelatum, nec est verum.

Respondetur: Isti fideles hoc credunt fide non divina, sed *humana,* quæ non est virtus. Non enim assentiuntur huic assertioni horum episcoporum, quia Deus eam revelavit, sed quia putant Deum revelasse. Nesciunt tamen distinguere id quod est in ipsis a fide divina et id quod sola fide humana tenetur; ita etiam metaphysicus errans putat ex metaphysica tenere id quod ex falsa opinione tenet. Sic plures protestantes dicuntur esse in bona fide, proter *ignorantiam invincibilem,* seu omnino involuntariam, ratione cuius nesciunt distinguere ea quæ fide infusa tenent, ut Incarnationem Verbi, ab his quæ fide mere humana acceperunt a pastoribus suis, v.g. de non infallibilitate Summi Pontificis ex cathedra loquentis. Bona fides non est fides infusa, sed est ignorantia vel error invincibilis omnino involuntarius. Ergo *nullo modo fidei potest subesse falsum vi motivi formalis* scil. primæ Veritatis revelantis.

* * *

ART. IV. — UTRUM OBJECTUM FIDEI POSSIT ESSE VISUM.

(Cf. *De Veritate*, q. 14, a. 9).

Status quæstionis. — Nunc transimus ad aliam conditionem objecti fidei, scil. quod sit obscurum. In præsenti articulo agitur præsertim de evidentia immediata, quia in art. sequenti quæritur utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita, seu mediate evidentia per demonstrationem. Quidam autem dicere possent quod objectum fidei potest esse visum. 1° Quia Christus dixit Thomæ (JOAN., XX, 29): « Quia vidisti me, Thoma, credidisti ». 2° Quia S. Paulus ait (I *Cor.*, XIII, 12): « Videmus nunc per speculum in enigmate ». 3° Quia fides est quoddam spirituale lumen, et sub quolibet lumine aliquid videtur, etiam sub lumine debilissimæ lucernæ, et (in II S. PETRI, I, 19) dicitur: De veritate fidei « quasi lucerna lucens in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris ».

Responsio tamen est: *Nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut sec. sensum, aut sec. intellectum;* brevius: fides semper est de *non visis,* si in *speciali* considerantur mysteria, nam in com-

muni sunt evidenter credibilia ut dicitur ad 2m. Hoc est de fide saltem pro objecto per se fidei, scil. pro mysteriis supernaturalibus.

1° *Probatur ex auctoritate S. Pauli* (ad *Hebr.*, XI, 1): « Fides est argumentum *non apparentium* », scil. convictio veritatis mysteriorum in Deo absconditorum [1]. Etiam in fide humana hoc verificatur, assentit enim fides humana non propter evidentiam rei, sed propter auctoritatem testificantis.

2° *Prob. ex auctoritate Ecclesiæ* in Conc. Vatic. (DENZ., 1789) ubi definitur fides: « Virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata credimus, *non propter intrinsecam rerum veritatem* naturali rationis lumine *perspectam*, sed propter auctoritatem Dei revelantis ».

Ex hoc quidem asseritur quod per fidem adhæremus credito, *non quia visum est*, sed quia revelatum est. Attamen non declaratur quod creditum est *non visum*.

Hoc declaratur solum pro mysteriis supernaturalibus.

Hoc constat præsertim ex damnatione semirationalistarum, ut Günther, Frohschammer, qui mysteria fidei volebant, saltem post revelationem, demonstrare (cf. DENZ., 1655, 1666, Litteras Pii IX et Conc. Vatic., sess. 3, cap. 4, DENZ., 1795 ss.). « Credenda proponuntur nobis mysteria in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... et sua natura intellectum creatum sic excedunt, ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen *fidei velamine* contecta, et *quadam quasi caligine obvoluta maneant*, quamdiu in hac vita mortali peregrinamur a Domino ». Neque per contemplationem mysticam Deus videtur *sicuti est* contra Beguardos damnatos in Conc. Viennesi. (DENZ., 475): in eo damnata est hæc: « anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante *ad Deum videndum* et eo beate fruendum ». Unde communiter tenent Theologi quod neque Adam, neque Angeli in via viderunt Deum ut est in se, neque per altissimas visiones intellectuales S. Trinitatis, de quibus loquitur S. Theresia, ipsa Trinitas proprie videtur, ut mysterium fiat evidens, sed datur species infusa seu repræsentatio creata, hoc fatetur S. Theresia, ut infra dicetur. Solum per visionem beatificam videtur Deus *sicuti est*, quia sine specie sive impressa, sive expressa, nulla enim species creata potest repræsentare Deum *ut in se est*. (cf. Iª, q. 12, a. 2).

3° *Prob. ratione theologica.* — Illa sola quæ *per seipsa sufficienter* movent objective intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem, dicuntur *videri*. Atqui objectum fidei *non potest per se sufficienter movere objective intellectum* aut sensum ad sui cognitionem. Ergo objectum fidei non potest esse visum.

Major in art. exprimitur in secundo loco, ut sæpe, nam generaliter articuli S. Thomæ ascendunt a minori ad majorem et descendunt postea ad conclusionem. Hæc major inductive constat: sic enim sensibilia dicuntur videri quando debite proposita per se ipsa *sufficienter movent* objective sensum visus. Pariter prima rationis principia dicuntur videri, quia *de se sufficienter movent objective* intellectum ad adhæsionem, item conclusio demonstrata dicitur videri in principiis, prout fit evidens mediantibus principiis, et sic sufficienter movet objective intellectum nostrum, dummodo illam consideret.

Minor constat ex oppositione inter fidem et visionem aut scientiam. Creditum non per se sufficienter movet, sed per extrinsecum testimonium cui libere assentimur. Alioquin si objectum fidei per se sufficienter moveret intellectum, *fides identificaretur cum visione aut cum scientia*. Et e contra communiter ab eis distinguitur et revera assensus fidei sicut assensus opinativus, fit per quamdam *electionem voluntatis, virtute cuius intellectus declinat in unam partem* (contradictionis) *potius quam in alteram*. Differt tamen assensus fidei ab opinione prout est *certus* seu *sine formidine errandi*.

Hoc constat pro fide humana, qua credimus non visa, nec scita, ex testimonio idoneo seu credibili alicuius testis; item constat pro fide divina qua credimus mysteria in Deo abscondita, nec visa, nec scita, propter auctoritatem Dei revelantis. Hæc mysteria in Deo abscondita non erunt visa nisi in patria. Nunc fides est « argumentum non apparentium » sic sufficienter explicatur theologice argumentum auctoritatis, ex definitione nominali fidei, quæ opponitur scientiæ.

Corollarium — *Actus fidei est liber non solum libertate exercitii, sed specificationis* (cf. Iª-IIªᵉ, q. 17, a. 6). Etenim jam actus scientiæ est liber libertate exercitii, prout possum velle aut non velle considerare demonstrationem in libris propositam; sed hic actus scientiæ non est liber libertate specificationis, quia non est in potestate nostra, dum consideramus valorem demonstrationis apodicticæ, non apprehendere veritatem conclusionis.

E contra in fide « objecta apprehensa (v.g. Trinitas, Prædestinatio, Incarnatio, Redemptio, Poenæ aeternæ, Vita aeterna) non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel *dissensus* in potestate nostra est, et sub imperio cadit ». Ita S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 17, a. 6. Unde in nostro articulo dicitur: « (in fide) intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans ad unam partem potius quam in aliam ». (cf. infra q. 2, a. 1, et opus nostrum *De Revelatione*, t. I, c. XV, 452 ss.).

Etiam visis miraculis, pharisæi, quia eis displicebat prædicatio Christi, dicere poterant, *non volo* credere, vel *nolo* credere, vel forte etiam *volo discredere* seu *negare*. Hæc doctrina longius exponitur in *De Veritate*, q. 14, a. 9; q. 18, a. 1 et 2, et in *Summa*, IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 1, ad 1m.

De Veritate, q. 18, a. 1, contra Hugonem a S. Victore: Utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam; in fine

[1] Item II *Cor.*, x, 5: « in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi ».

corporis art. ait: « Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est *perfectius* et *minus perfecte videre*, sed per hoc quod est *videre* et *non videre*. Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit ». Item IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 1, ad 1ᵐ.

Secundum S. Theresiam, in VIIª Mansione, ch. I, visiones intellectuales SS. Trinitatis quæ dantur in unione transformante fiunt « por cierta manera de representación » id est per species infusas, ideoque non attingunt Deum *sicuti est;* quia nulla species creata potest repræsentare ipsum intelligere subsistens (Iª, q. 12, a. 2). Anima ista adhuc est in ordine *fidei*, unde Trinitas non est proprie ab ea visa per essentiam, sed per speciem infusam inadequatam.

Notanda est resp. *ad 1ᵘᵐ*. Christus quidem dixit Thomæ: « Quia vidisti me, Thoma, credidisti ». Sed *Thomas aliud vidit* et *aliud credidit:* hominem vidit et Deum credens confessus est, dicens: « Dominus meus et Deus meus ». Ita mysteria vitæ Christi qua commemorantur in Rosario *quoad aliquid sunt visibilia*, ex parte humanitatis Christi, et *quoad aliquid invisibilia* quoad eius divinitatem; v.g. videntes Passionem dolorosam non viderunt valorem infinitum meritorum Christi, in eius personalitate divina fundatum. Ita Ecclesia Christi quoad notas visibilis est, quoad eius vitam intimam est mysterium non visum.

* * *

De evidentia credibilitatis. — *Ad 2ᵘᵐ* est 2ª *conclusio: Mysteria fidei*, quamvis in se, in speciali, non possint esse visa, tamen « *sub communi ratione credibilis sunt visa ab eo qui credit* » scil. *sunt evidenter credibilia*. « Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum (præsertim miraculorum) vel propter aliquid hujusmodi » (ut est v.g. sanctitas prædicatoris, cum aliquo gratiæ auxilio inclinante ad credendum).

Hæc 2ª conclusio longe probatur in apologetica (cf. *De Revelatione*, I, p. 515 ss., 3ª edit. brevior, p. 281, cap. xv); non immorandum est nunc. Sufficit notare hoc esse de fide sec. Conc. Vatic. (Denz., 1812): « Si quis dixerit, revelationem divinam *externis signis credibilem fieri non posse*, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata ad fidem moveri debere, *an. s.* », et n.° sequenti: « Si quis dixerit *miracula* nulla *fieri posse*, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut *miracula certo cognosci* nunquam posse, nec iis divinam *religionis christianæ originem rite probari, a. s.* ». Item in C. Vatic. de miraculis et prophetiis dicitur (n. 1790): « Sunt signa certissima revelationis ». Imo Conc. Vatic. (Denz., 1794) dicit hanc credibilitatem esse *evidentem*: « Ad solam catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia quæ *ad evidentem* fidei christianæ *credibilitatem* tam multa et tam mira divinitus sunt disposita », unde expressio « evidens credibilitas » est in lingua ipsius Ecclesiæ.

Hæc doctrina Ecclesiæ de evidenti credibilitate mysteriorum fidei fundatur in S. Scriptura (*Ps.* xcii, 5): « Testimonia tua credibilia facta sunt nimis » et Christus apud Joan (x, 25): « Loquor vobis et non creditis: opera qua ego facio in nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de me ».

Hæc doctrina de evidenti credibilitate mysteriorum fidei, *ratione* etiam probatur ut ostenditur in apologetica. Nam illud est evidenter credibile quod ab *idoneis testibus affirmatur* et signis convenientibus confirmatur. Atqui mysteria fidei sunt hujusmodi, affirmantur in nomine Dei ab idoneis testibus, sicut a sanctis apostolis qui pro sua missione mortui sunt inter tormenta, et *signis convenientibus* confirmantur, scil. prophetiis, miraculis quæ a solo Deo produci possunt et etiam nunc perdurant, item confirmantur mirabili conversione mundi, mirabili vita Ecclesiæ in omnibus bonis foecundæ, in qua scil. *quælibet ex quatuor notis* est miraculum morale et adimpletio prophetiæ Christi, ut in apologetica probatur. (cf. *De Revelatione*, t. II, c. vii, viii, ix ss.).

Nec solum existit hæc *evidentia credibilitatis*, sed est *conditio necessaria* ad fidem. Hæc necessitas sic breviter probatur:

Assensus fidei debet esse *prudens*, sive rationi consentaneus, est enim actus virtutis. Atqui prudentia dictat: aliquid non esse firmiter credendum nisi sit *evidenter credibile*. Ergo mysteria fidei, quæ jubemur firmissime credere, debent esse evidenter credibilia.

Major est evidens, et declaratur a Conc. Vatic. (Denz., 1790): « Ut fidei nostræ obsequium *rationi consentaneum* esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis *externa* jungi revelationis suæ *argumenta*, facta scil. divina, atque in primis miracula et prophetiæ, quæ, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, *divinæ revelationis signa sunt certissima* et omnium intelligentiæ accomodata ».

Minor probatur ex S. Scriptura in l. *Eccli.* (xix, 4): « Qui cito credit, levis est corde ». Item ratione probatur sic: Sicut nihil est scibile sine evidentia scibilitatis, nec probabile sine *evidentia probabilitatis*, ergo nec rationabiliter credibile sine *evidentia credibilitatis*. Et magna est differentia inter has duas ultimas evidentias. Nam evidentia probabilitatis movet solum voluntatem ut inclinet ad adhæsionem cum formidine errandi, dum evidentia credibilitatis movet voluntatem ut inclinet ad adhæsionem creditivam firmam, sine formidine errandi. Unde si credibilitas non esset evidens et certa, sed solum probabilis, disponeret non ad actum fidei, sed ad actum opinionis. Unde damnata est hæc propositio modernistarum qui negant discernibilitatem miraculi (Denz., 2025): « Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum ». Item antea Innocentius XI (Denz., 1171), hanc damnaverat: « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus ».

Unde *requiritur certitudo saltem moralis* de rationabili credibilitate mysteriorum fidei (cf. *De Revelatione*, I, 524), rudes et pueri

non possunt aliam habere; sufficit eis evidentia captui eorum intelligentiæ accomodata. Ad eam autem multoties adjuvat Dei auxilium, ut dicitur hic ad 3m. Requiritur et sufficit *certitudo saltem moralis* de rationabili credibilitate cf. opus nostrum *De Revelatione*, ed. 5a, ch. xv, a. 2 et 3.

Objectio: Sed pueri hæretici sicut pueri catholici credunt quod audiunt a suis parentibus et pastoribus, et tamen non habent sufficientem credibilitatem, nec fidem divinam de doctrinis falsis quas profitentur. Ergo a pari pueri catholici habent insufficientem credibilitatem ex testimonio suorum parentum et pastorum.

Respondetur: cf. opus nostr. *De Revel.*, 1a et 2a edit., I, 533: *Non est paritas.* Testimonium pastoris catholici exprimit judicium Ecclesiæ universalis, e contra testimonium pastoris hæretici exprimit judicium alicuius sectæ particularis et postea puer hæreticus examinans credibilitatem suæ sectæ potest falsitatem eius apprehendere, dum e contra puer catholicus si postea diligenter examinat etiam scientifice credibilitatem catholicismi, eam inveniet semper veram et confirmabitur in suo judicio.

* * *

Communiter hic solvuntur objectiones contra conciliationem evidentiæ credibilitatis: 1° cum obscuritate fidei; 2° cum libertate actus fidei; 3° cum supernaturalitate fidei. Has objectiones examinavimus longe in l. *De Revelatione*, c. xv, a. 4, 1a ed., 541-550, 4a ed., p. 506-512. Responsio ad hoc reducitur: *evidentia credibilitatis est mere extrinseca* dum obscuritas mysteriorum est carentia evidentiæ *intrinsecæ* eorum. Etenim evidentia credibilitatis *non sumitur a veritate intrinseca mysteriorum*, scil. a connexione prædicati cum subjecto, seu ab eo quod res est, *sumitur solum ab argumentis extrinsecis*, scil. a signis quibus confirmatur testimonium revelationis et hæc signa probant solum quod mysteria *sunt in deposito* divinæ revelationis. *In seipsis autem hæc mysteria remanent obscura*: connexio prædicati et subjecti non est evidens infra visionem beatificam, in his propositionibus Deus est trinus, Jesus est Deus, merita Christi sunt valoris infiniti, baptismus producit gratiam, finis ultimus est visio beatifica essentiæ divinæ, poenae inferni sunt aeternæ et tamen justæ, Deus vult omnes homines salvos fieri et tamen non prædestinat omnes. Objectum fidei remanet obscurum, *et de se non sufficienter movet*, non enim cognoscitur *ut in se est*, sed solum per testimonium signis confirmatum.

Instantia: Propheta dicitur habere sub lumine prophetico *evidentiam mysteriorum* non quidem in seipsis, sed *in attestante*, prout sub lumine prophetico cognoscit revelationem divinam ex ejus proprio effectu immediato in mente impresso. Ergo non libere credit.

Respondetur: Ex hoc propheta videt solum quod mysteria fidei, v.g. Trinitatis, prædestinationis, *sunt certissime a Deo ipso revelata*, scil. quod sunt in deposito revelationis transmittendo, *sed hæc mysteria in se remanent obscura* et non fiunt evidentia, nisi in patria, ut prædestinatio conjuncta cum voluntate salvifica universali. Cf. infra q. 5, a. 2; et Gonet, hic in suo art. VII. Unde si mysteria remanent obscura, actus fidei remanet liber, et remanet etiam essentialiter supernaturalis, quia fides non innititur formaliter et intrinsece in evidentia credibilitatis, sed in Veritate prima revelante non visa et concredita.

Dubium: *Quid facit lumen fidei, si non faciat videre fidei objectum?* — Respondetur hic *ad 3um*: « Lumen fidei (quod est lumen infusum ut infra dicetur q. 6, a. 1) facit videre ea quæ creduntur », (in quibusdam codicibus in margine legitur: facit videre ea quæ creduntur *esse* credibilia). S. Thomas non vult certo dicere quod sub lumine infuso fidei mysteria fiant evidentia; dicit enim contrarium in corpore art., sed sese explicat adjungendo: « Sicut enim per alios habitus virtutum, homo videt illud quod est sibi *conveniens* sec. habitum illum; ita etiam per habitum fidei *inclinatur* mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis » (supposita tamen propositione prophetæ et postea Ecclesiæ quae est regula proxima discernens revelata a non revelatis, ut infra dicitur art. 9 et 10).

Hæc responsio S. Thomæ fundatur in hoc quod omnis *habitus bonus* inclinat ad actum bonum tantum, sic castus, etsi non cognoscat theologiam moralem, recte judicat *per modum inclinationis* de his quæ ad castitatem pertinent, et de illicitis a quibus convenit abstinere; item abstinenti apparet conveniens substrahere superfluum cibum. Hoc ei apparet conveniens, seu bonum, propter bonam inclinationem virtuosam, cui hæc abstinentia conformis est. Posita enim virtute v.g. castitatis, surgit relatio convenientiæ subjecti ad ea quæ sunt casta. « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei » (*Ethica*, l. III, c. 5). Ita habitus infusus fidei inclinat ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis. Non proprie facit videre mysteria, v.g. Trinitatis, prædestinationis, quæ remanent obscura, sed facit quodammodo videre *quod conveniens est eis adærere*, inclinat ad assensum *discrete*, ut ait Cajet. et *corroborat argumenta convenientiæ*, et *conclusiones theologicas* pro Trinitate, Incarnatione, Prædestinatione.

Insuper et *hoc lumen infusum dum non potest dare evidentiam sui proprii objecti altissimi, illuminat quodammodo ex alto motiva credibilitatis* et confirmat rationale judicium credibilitatis, ut magis explicite dicitur art. seq. ad 1um: « Fideles per lumen fidei vident (mysteria) esse credenda, ut dictum est » scil. art. præced. ad 2m et 3m. Sic, ut ait Cajetanus hic: « Habitus fidei facit *evidentiam sibi possibilem* ». *Item confirmat valde probationes existentiæ Dei.* Item infra q. 8, a. 4, ad 2m, dicitur quod per donum intellectus intelligimus ea quæ sunt fidei esse credenda. Legere Cajetanum. (cf. *De Revelatione*, cap. xv, t. I, p. 532-538). *Sic sæpe auxilium Dei illuminantis concurrit ad certitudinem moralem de credibilitate mysteriorum fidei. Attamen gratia non est absolute necessaria* ad istam

certitudinem, quæ de se ad ordinem naturalem pertinet, quia miracula sunt omnium intelligentiæ accommodata, et etiam fieri possunt evidentia pro illis qui gratiæ resistunt et peccatum contra Spiritum Sanctum committunt, ut pharisæi, quibus dictum est Joan., xv, 24: « Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum». Item in Actibus Apostolorum (IV, 16) Sacerdotes Synagogæ post miraculum a S. Pietro et S. Joanne patratum dixerunt: « Notum signum factum est per eos omnibus habitantibus Jerusalem: manifestum est, et non possumus negare. Sed ne amplius divulgeretur in populum, comminemur eis, ne ultra loquantur in nomine hoc ulli hominum ».

Ultimum dubium: Utrum obscuritas sit *conditio sine qua non* objecti fidei, an pertineat ad *rationem formalem* sub qua fidei.

Respondetur: Est solum conditio; nam motivum propter quod credimus non est obscuritas mysteriorum, sed auctoritas Dei revelantis.

Objectio: Sed evidentia est objectum formale quo scientiæ, ergo obscuritas est motivum fidei.

Respondetur: Disparitas est quod *evidentia sit* perfectio, et *positive movet* ad assensum, non vero obscuritas.

* * *

ART. V. — UTRUM EA QUAE SUNT FIDEI POSSINT ESSE SCITA.

Status quæstionis. — Hæc quæstio ponitur praesertim non pro mysteriis supernaturalibus, sed pro veritatibus naturalibus revelatis, cf. 1^{am} objectionem. « Scita » significat hic scientifice demonstrata. Principalis difficultas hujusce articuli est: utrum idem possit esse simul scitum et creditum ab eodem. Et de hoc disputatur inter theologos: Responsio negativa defenditur a S. Thoma, ab omnibus thomistis, et etiam a Scoto. Responsio autem affirmativa defenditur ab Alex. Halensi, a S. Bonaventura, S. Alberto, a Suarezio [1] (cf. Gonet).

Conclusio S. Thomæ est: *Impossibile est quod idem ab eodem sit simul scitum et creditum.*

[1] Varietas opinionum sic exprimi potest:

Fides et scientia possunt esse simul
- 1° *quantum* ad *actum* utriusque. Ita Suarez, Vasquez, Valentia, Lugo, qui a fortiori admittunt alias combinationes.
- 2° *quantum* ad *habitus* utriusque, ita Aravius.
- 3° *quantum* ad *habitum unius* et *actum alterius.* Ita Cajetanus, Conradus, Banez, Joannes a S. Thoma.
- 4° *nullo modo,* pro hac sententia citari solet Capreolus, III, d. 25, q. 31, a. 3.

1° Probatur auctoritate S. Gregorii dicentis: « Apparentia (seu evidentia) non habent fidem, sed agnitionem » scil. videntur vel sciuntur, non creduntur.

2° Probatur ratione theol.: Omne scitum est quodammodo *visum* in principiis. Atqui impossibile est quod aliquid sit simul *visum* et *creditum* (ex art. præc.) quia objectum creditum non sufficienter movet et ei adhæremus sub imperio voluntatis. Ergo impossibile est quod aliquid sit simul (clare) visum et creditum. — Brevius in forma: Visum nequit esse creditum. Atqui *scitum* est visum in principiis. Ergo nequit aliquid esse simul scitum et creditum ab eodem (creditum est non visum). Cf. ad 4^m sic fides est de *non visis.*

Hæc demonstratio valet directe pro *actu* fidei et pro *actu* scientiæ, qui non possunt esse simul in eodem, de eodem, contra Suarez. Si vero agitur non de actu fidei sed de fidei habitu, non tolleretur per visionem beatificam per modum transeuntis, cf. Gonet, ut infra dicemus. Sed actus fidei et actus scientiæ eiusdem hominis circa idem sub eodem respectu opponuntur: 1° ratione *obscuritatis* et *claritatis;* 2° ratione *libertatis et necessitatis.* Primus enim actus scil. fidei est obscurus et liber, secundus vero, scil. scientiæ, est evidens et necessarius, saltem quoad specificationem; est igitur OPPOSITIO PRIVATIVA ET CONTRADICTORIA. « Creditum est non visum ». Unde virtute principii contradictionis hi duo actus non possunt esse in eodem, de eodem, sub eodem aspectu; sicut tenebræ et lux non possunt esse simul. Dum *video* talem hominem loquentem non credo eius existentiam propter aliquod testimonium, et si adest hoc testimonium, eo non utor, quia video. Item spes non potest esse simul cum possessione rei, sec. illud ad *Rom.* (VIII, 24): « Quod enim videt quis, quid sperat? ». — Cf. ad 2^m rationes convenientiæ circa mysteria fidei « *non sunt demonstrativæ,* sed *persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur* ». Nequidem probatur possibilitas intrinseca mysteriorum, sed ostenditur *objectiones adversariorum esse vel falsas, vel non necessarias.*

1um Corollarium. — Non solum actus, sed etiam habitus fidei et habitus scientiæ, de eadem veritate simul stare non possunt in eodem intellectu. Etenim non minus repugnat *habitualis cognitio evidens* et *habitualis cognitio non evidens* circa idem objectum, in eodem intellectu, quam actualis; nam sunt *habitus privative et contradictorie oppositi,* ut caritas et peccatum mortale habituale, prout ad actus oppositos inclinant, a quibus specificantur, sic Paulus in via non habuit lumen gloriæ per modum habitus. (cf. II^a-II^{ae}, q. 175, a. 3, ad 3^m).

Solvuntur objectiones principales.

1° Contra prima conclusionem, scil. de oppositione *actuum.*

1^a Objectio Suarezii. Non est inconveniens quod *per distincta media* idem intellectus clare et obscure cognoscat eandem veritatem: v.g. terram esse rotundam medio physico et medio mathematico.

Atqui actus fidei et actus scientiæ procedunt per distincta media. Ergo non est inconveniens quod sint simul, sicut quod simul mathematice et physice cognoscatur terram esse rotundam.

Respondetur: Dist. maj.: *si distincta media tollerent prædictam oppositionem privativam et contradictoriam,* concedo; *secus,* nego. Eodemmodo distinguitur minor; scil. *si* per distincta media, unus actus de eadem re est *obscurus,* alter *evidens,* tunc non possunt esse simul. Dum e contra eadem conclusio v.g. terra est rotunda potest sciri mathematice, medio mathematico astronomiæ, v.g. per eclipsim, et simul sciri physice, scil. medio physico, v.g. quia navis ad altum progrediens non fit visibilis nisi secundum vela. Tunc non est oppositio privativa nec contradictoria. Ergo remanet conclusio S. Thomæ. Possibile tamen est quod *sciens Deum esse,* insuper cognoscat hanc propositionem *esse de fide,* tunc non credit, scil. non actualiter utitur motivo fidei circa eadem. Thomistæ loquuntur formaliter, Suarez materialiter.

Instat Suarez: Quando philosophus ethnicus, qui scit evidenter *Deum esse,* fit christianus, oportet quod etiam credat veritatem illam, nam ut ait Apost. (ad *Hebr.*, XI, 6): « *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est* » quod Conc. Trident. explicat de actu fidei, et tamen hic homo *non amittit scientiam evidentem* et actualem de existentia Dei. Ergo in eo est *aliquid simul scitum et creditum.*

Respondetur: 1° ad 3^{m}. *Existentia Dei est solum præambulum fidei,* sed creditur ab eis qui vim demonstrationis non capiunt. Et hoc sufficit ad servandum sensum verbi Apost. ad Hebr. (cf. *De Veritate,* q. 14, a. 9, ad 9^{m}): Qui credunt et non sciunt Deum auctorem naturæ existere, antea « debilius hoc existimabant »[1]. 2° Dici potest quod S. Paulus loco cit. non exigit *fidem de existentia Dei ut auctoris naturæ,* sed *ut auctoris gratiæ,* sub qua ratione non attingitur per Philosophiam. Hæc etiam solutio sumitur ex S. Thoma hic art. 7° ubi docet quod *prima credibilia,* in quibus coeteri articuli fidei continentur, sunt *illa duo quæ Paulus ibi proposuit,* scil. *Deum esse et remuneratorem esse.* Deus autem ut continens mysteria supernaturalia, non est auctor naturæ, sed gratiæ. Item unitas Dei auctoris naturæ demonstrari potest, non tamen *unitas Dei trini,* scil. unitas ut in trinitate personarum subsistens.

Instantia: Tunc hic philosophus, conversus ad finem, de existentia Dei auctoris naturæ *minorem certitudinem haberet,* quam fidelis idiota seu rusticus; nam sciret illam naturaliter et non posset, ut fidelis idiota, eam credere supernaturaliter. Hoc autem est inconveniens.

Respondent quidam: *Non est conveniens,* quia existentia Dei auctoris naturæ est solum præambulum fidei, per accidens pertinens ad fidem et per se ad rationem. Unde hic philosophus nihil amittit de merito fidei, quia sec. præparationem animi crederet hanc veri-

[1] Postea firmius tenent ex auctoritate Dei revelantis quibusdam signis confirmata.

tatem, si eam non sciret. Insuper *perfectior est quoad rationem* ad quam *per se* haec veritas pertinet. Insuper hic philosophus ad fidem conversus, *quamvis non credat hanc veritatem scitam, adjuvatur ab habitu fidei in sua certitudine naturali* perfecte conformi cum certitudinibus fidei[1]; sic habitus fidei confortat hanc inferiorem certitudinem. Denique hic philosophus etiamsi non credat existentiam Dei auctoris naturæ, saltem *scit* hanc propositionem esse *de fide,* v.g. hoc esse in Conciliis. — Generaliter habitus superior confortat inferiorem, sic sub influxu caritatis virtutes morales acquisitæ possunt elicere actus meritorios, quos ex seipsis elicere non possent.

Aliæ objectiones ostendere conantur compossibilitatem in eodem intellectu *habitus fidei* et *habitus scientiæ* de eadem veritate. Etenim « Duo lumina possunt esse simul circa idem objectum », v.g. sol et candela. Atqui habitus fidei et habitus scientiæ sunt sicut duo lumina. Ergo possunt esse simul.

Respondetur: Licet habitus fidei sit lumen intellectus, ex hoc tamen quod habeat admixtam *obscuritatem comparatur ad scientiam non sicut lumen parvum candelæ* ad lumen solis, *sed sicut lux admixta tenebris* ad lucem puram, et omnino obscuritatis expertem.

Instantia: Sed habitus opinionis et habitus scientiæ possunt esse simul in eodem quamvis unus sit obscurus, alter evidens. Ergo pariter pro habitu fidei.

Respondetur ad 4^{m}: « Scientia cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod *scitum* existimetur *esse impossibile aliter se habere,* dum de ratione opinionis est quod id quod est *opinatum* existimetur *possibile aliter se habere* ». Scil. aliquis non potest esse simul *certus* et *non certus,* sine formidine errandi et cum formidine errandi circa idem. Sed aliquis *sciens* potest cognoscere quod præter medium demonstrativum de hac re, sunt alia media probabilia, sed non actualiter utitur illis ad adhærendum. Item *De Verit.*, q. 14, a. 9, ad 6^{m}. Vide ibid., solutionem aliarum objectionum.

Nota: Sec. August. et S. Thomam, Paulus in raptu non fuit beatus per modum *habitus,* sed solum per modum *passionis transeuntis.* Ergo non fuerunt in eo simul habitus fidei et habitus visionis, sed solum *habitus* fidei et *actus* visionis. Ita expresse S. Thomas, II^{a}-II^{ae}, q. 175, a. 3, ad 3^{m}.

1um Dubium: *Quomodo S. Paulus in raptu potuerit habere simul* HABITUM *fidei et* ACTUM *visionis de eodem.*

Respondetur: Quia inter habitum et actum non est formalis oppositio, sed effectiva vel dispositiva, quatenus habitus producit actum, qui alteri actui opponitur formaliter. *Ita habens habitum mansuetudinis in actum iræ prorumpere potest,* item lapis stante

[1] Nam hæc veritas naturalis « Deus est », implicite continetur in omnibus propositionibus de fide circa Deum, v.g. Deus est trinus, Deus est incarnatus.

gravitate qua inclinat deorsum, potest tendere sursum per impulsum violentum.

Insuper formæ contrariæ tunc solum se invicem expellunt, quando sunt in *perfecto et permanenti* statu, atqui lumen gloriæ probabiliter collatum S. Paulo in raptu erat per modum transeuntis; sicut per modum transeuntis virtus productiva gratiæ potest esse in sacramentis, sicut lumen solis in aere.

Denique in memoria S. Pauli *non mansit species divinæ essentiæ, quia divinam essentiam transeunter vidit sine specie;* sed solum, ait Gonet, *remansit refulgentia quædam luminis gloriæ et ad summum species ipsius visionis creatæ.* seu *memoria alicuius gratiæ omnino extraordinariæ,* ratione cuius scribebat: « Audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui » (II *Cor.*, XII, 4). Hæc autem memoria erat compossibilis cum habitu et actu fidei. Cf. apud Gonet, solutionem aliarum objectionum minoris momenti.

2um Dubium: *Utrum saltem evidentia mysteriorum in attestante sit compossibilis cum fide.* (cf. Gonet).

Status quæstionis. — Evidentia in attestante non est evidentia intrinseca mysterii revelati, sed solum evidentia extrinseca, scilicet ipsius revelationis seu testificationis nobis factæ, ita ut evidenter nobis constet revelationem illam esse a Deo, sive per effectum internum sub lumine prophetico, sive per miraculum omnino evidens [1]: Ad hanc quæstionem illi qui, ut Suarez, docent evidentiam intrinsecam *rei in se* posse stare cum fide, a fortiori id affirmant de evidentia in attestante. [illegible] respondent negative.

Communior sententia thomistarum sic formulatur: « Qui habet evidentiam in attestante, id est evidentiam divinæ testificationis, potest habere fidem de re testificata, quamvis tunc etiam clare et evidenter cognoscat Deum in sensu litterali et proprio loqui, et ipsum nec falli nec fallere posse ».

Prob. 1° ex S. Thoma qui infra q. 5, a. 2, c. dicit: « Si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, *ut cognosceret manifeste hoc dici in Deo* qui non

[1] Bannez negavit quod possit dari evidentia in attestante extra visionem beatificam. Sed communiter thomistæ contrarium tenent, quia divina revelatio fieri potest evidens in aliquo effectu interno, vel externo. Sic primus angelus, dum erat viator, certo et evidenter cognovit se a solo Deo illuminari posse. Item prophetæ sub lumine prophetico sec. illud II *Regum*, 23: « Mihi locutus est fortis Israel, dominator hominum, sicut lux auroræ, oriente sole, mane rutilat absque nubibus ». Item B. Virgo cum sciret se non peperisse via ordinaria, habebat evidentiam in attestante de divinitate Christi. Item Lazarus post resurrectionem suam. Item probabilius Apostoli et Evangelistæ, ut primi fidei Doctores.

mentitur, licet illud futurum quod prædicitur, *in se evidens non esset,* unde per hoc ratio fidei non tolleretur ». Ratio est quia, per talem revelationem manifeste divinam, *ipsa res testificata non redditur in se evidens.* Brevius *evidentia extrinseca non tollit obscuritatem, quæ est privatio evidentiæ intrinsecae rei testificatae.* Ille qui propositionibus nostræ fidei potest præbere *obscurum assensum,* potest eas *credere.*

Mysterium enim sic testificatum v.g. Incarnationis, vel prædestinationis, vel Trinitatis, non fit evidens nec in se, nec in sua causa, nec in suo effectu proprio, nam illa testificatio est mere extrinseca et non est causa nec effectus veritatis testificatæ. Nec manifestat mysterium revelatum *quoad rationes ipsi proprias,* sed tantum quoad *communem rationem* omnium revelatorum, scil. quod est dictum a Deo et credi debet.

Hæc responsio igitur fundatur in *carentia evidentiæ intrinsecae* mysteriorum revelationis, hæc autem carentia verificatur præsertim in mysteriis quæ sunt omnino *abscondita* non solum ratione eorum supernaturalitatis essentialis, ut Trinitas, sed etiam ratione eorum contingentiæ absolutæ, ut praedestinatio v.g. Petri potius quam Judæ, dependet enim a liberrimo beneplacito Dei.

Unde etiam si aliquis habeat omnimodam certitudinem de origine divina revelationis hujusce mysterii prædestinationis, remanet semper obscurissimum in se; scil. si Deus *vult misericorditer omnes homines salvos fieri,* quare non omnes salventur, supposita potentia voluntatis divinæ? et si prædestinat aliquos, non omnes, quomodo Deus *vult vere* salvare non prædestinatos? Quomodo conciliantur intime in hoc mysterio Misericordia et Justitia, ita ut etiam erga non prædestinatos remaneat Deus misericors.

Hoc est arcanum mysterium, ut ait Bossuet. Tenemus duas extremitates catenæ, sed medium catenæ est in abysso absconditum. Duæ extremitates catenæ sunt certae, scil. ut ait Concil. Carisiacense (DENZ., 318): « 1° Quod quidam salvantur, salvantis est donum. 2° Quod quidam pereunt, pereuntium est meritum ». Sed medium catenæ est: quomodo in hoc concilientur misericordia et justitia? Quomodo Deus misericors permittit impoenitentiam finalem alicuius. Hæc autem obscuritas est transluminosa et ostendit quod in via nulla cognitio est altior quam contemplatio infusa mysteriorum in caligine fidei. Est magna tenebra. Hæc contemplatio non procedit argumentative, sed in confuso dat *spiritum* verbi Dei supra litteram et supra commentarios litteræ.

Confirmatur. — Angeli viatores habuerunt fidem, atqui saltem supremus eorum habebat evidentiam in attestante, cum evidenter cognosceret se esse supremum angelum et non posse illuminari nisi a Deo. Ergo fides est compossibilis cum evidentia in attestante.

Solvuntur duæ præcipuæ objectiones.

Fides libera stare nequit cum rigorosa demonstratione per absurdum ipsius rei creditæ. Atqui per evidentiam in attestante habetur hæc demonstratio per absurdum, scil. hoc revelatum est verum, alio-

quin Deus esset mendax. Ergo cum evidentia in attestante fides stare nequit.

Respondetur: Dist. maj. si hæc demonstratio per absurdum attingeret mysterium revelatum *quoad rationes ipsi proprias,* concedo, v.g. si Trinitas ipsa saltem per absurdum demonstraretur, ut volebat Rosmini; si e contra hæc demonstratio attingit mysterium revelatum solum quoad *rationem omnibus revelatis communem,* nego. Uno verbo: medium remanet omnino *extrinsecum* et *commune.* Mysterium in se remanet obscurum, quoad connexionem prædicati et subjecti, imo hoc mysterium potest quibusdam superbis displicere, v.g. mysterium gratuitæ prædestinationis quorundam, non omnium, mysterium Crucis, mysterium æternitatis poenarum. Unde hi superbi, ut pharisæi, possunt dicere: *non volo* credere, vel etiam *nolo* credere, vel etiam forte *volo discredere,* seu saltem conari ad credendum contrarium. Sic habetur peccatum contra Spiritum Sanctum, v.g. dum pharisæi dixerunt de Christo (MATTH., IX, 34): « In principe dæmoniorum ejiicit dæmones ». Item apud Joann. (VIII, 52): « Nunc cognoscimus, quia dæmonium habes... Tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum ». Item apud Joann. (X, 21) alii respondebant: « Numquid dæmonium potest cæcorum oculos aperire ».

Instantia: Saltem per evidentiam in attestante habetur evidentia veritatis mysterii a posteriori sicut a posteriori probatur existentia Dei, quæ simul credi nequit. Ergo.

Respondetur: Non est paritas: existentia Dei demonstratur a posteriori *ex effectibus propriis Dei,* non vero ita est de mysterio revelato, de eo habetur solum evidentia quod hoc mysterium est *in deposito revelationis* et *credi debet.* Si vero displicet superbis, hi possunt dicere: non volo credere, imo nolo credere, et possunt conari ad credendum contrarium, scil. hoc provenire a dæmone.

Ipse dæmon ut infra dicetur q. 5, a. 2, ad 1m, habet fidem (acquisitam) *quodammodo* coactam ex signorum evidentia, quia pro illo esset quid nimis stultum non credere; unde ad vitandam hanc stultitiam, præeligit credere naturaliter, sed contremiscendo et blasphemando.

Recapitulatio.

Duo ultimi articuli circa obscuritatem objecti fidei, reducuntur ergo ad hos duos simplicissimos syllogismos:

Illud solum quod *per se sufficienter movet* intellectum vel sensum est *visum.* Atqui *creditum* non per se sufficienter movet intellectum vel sensum. *Ergo creditum est non visum.* Atqui scitum est visum in principiis. *Ergo creditum est non scitum,* saltem ab eodem, et sub eodem aspectu.

Uno verbo *fides est de non visis,* et de hoc habetur summa experientia in purificatione passiva spiritus, quæ vocatur a S. Joanne a Cruce *nox spiritus.* Cf. opus suum *Nox obscura,* l. II, ubi mirabiliter his rebus applicat pulchrum Aristotelis principium: « Ea quæ sunt magis intelligibilia *quoad se* (ut mysteria vitæ Dei) sunt minus intelligibilia *quoad nos,* quia sunt a sensibus remotissima, propter eorum altitudinem ».

Ergo hæc mysteriorum *obscuritas* non est obscuritas absurditatis vel incohærentiæ, sed *nimiae lucis inaccessibilis* in qua Deus habitat. Sic theologice verificatur verbum S. Theresiæ: « *Eo majorem devotionem erga mysteria fidei habeo, quo sunt magis obscura* », nam hæc obscuritas non est infra evidentiam rationalem, sed supra, est transluminosa obscuritas, provenit enim ex nimia luce. Hoc est objectum contemplationis.

* * *

ART. VI. — UTRUM CREDIBILIA SINT PER CERTOS ARTICULOS DISTINGUENDA.

Hoc bene explicandum est v.g. ad recte intelligendum quid sit progressus dogmaticus in formulatione articulorum.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia ea omnia quæ sunt in S. Scriptura sunt de fide et non possunt ad aliquem certum numerum articulorum reduci. 2° Hæc distinctio esset mere materialis, scil. quoad objectum materiale tantum, et sic in infinitum fieri posset, scil. possent distingui non solum duodecim articuli, sed viginti, triginta, etc. sec. omnia fidei puncta.

Responsio tamen est affirmativa scil. *Credibilia convenienter distinguuntur per articulos.*

Prob. 1° auctoritate. Sic enim distinxerunt Apostoli et Concilia præsertim propter tria. 1° Ut esset facilior instructio fidelium; 2° Ut in omnibus credentibus esset uniformitas; 3° Ut in promptu esset fidei professio contra hæreticos.

2° Prob. ratione theologica ex communibus, in arg. *sed c.* Nam ea quæ in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur, prout cognoscimus componendo et dividendo, ut dictum est art. 2. Objectum fidei, quamvis in Deo sit simplex, a nobis cognoscitur per modum enuntiabilis, in mosaica enuntiabilium.

3° Prob. ratione theologica ex propriis, in c. art. et ex resp. ad 1m sic:

Articulus, ex græco ἄρθρον significat quamdam *coaptationem* seu mutualem relationem *aliquarum partium distinctarum.* Atqui in objecto fidei convenienter distinguuntur *variæ coaptationes partium seu veritatum* prout in hoc objecto quædam sunt: 1° *specialiter non visa;* 2° *principaliter ad fidem pertinentia.* Ergo credibilia convenienter distinguuntur per articulos, qui sunt specialiter *non visi* et *principaliter ad fidem pertinent.*

Major est definitio nominalis articuli, ex etymologia: coaptatio aliquarum partium, v.g. articulatio membrorum corporis, articulatio membrorum phrasis, sectio alicuius libri.

Minor fundatur: 1° in hoc quod objectum fidei est non visum, seu obscurum, unde aliquid *specialiter* pertinet ad fidem, ubi est *specialis* ratio non visi, seu *obscuritas* mysterii ex qua oritur specialis difficultas ad credendum. Et 2° requiritur ex definitione articuli in genere quod istæ veritates specialiter obscuræ *principaliter* ad fidem pertineant, ut possint *sub se alias veritates fidei* minus principales coaptare seu coadunare.

Exempla in art. citata: in Symbolo distinguuntur ut duo articuli *articulus passionis* et *articulus resurrectionis*, « passus sub Pontio Pilato... tertia die resurrexit a mortuis », quia est alia difficultas ad credendum quod Deus sit passus, et alia quod mortuus resurrexerit. E contra quod Christus sit passus, mortuus et sepultus unam et eamdem difficultatem habent, et ideo pertinent ad unum articulum. Ut videbimus art. 8, sunt quatuordecim articuli, alii dicunt duodecim, et reducuntur generaliter ad tria mysteria Trinitatis, Incarnationis et Redemptionis.

Ad 1^m. Notatur quod *articuli* sunt veritates principaliter pertinentes ad fidem, prout est fides *de his sec. se* et non solum sec. ordinem ad alia. Sicut in scientiis quædam sunt per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Illa autem *per se* pertinent ad fidem quæ directe nos ordinant ad vitam æternam, sicut mysteria Trinitatis et Incarnationis et alia hujusmodi. Quod vero Abraham habuit duos filios, vel Elisæus fecit miracula, hoc est de fide sec. S. Scripturam, sed non est quid sec. se principaliter intentum, unde non est quid sec. se principaliter pertinens ad fidem, sed secundarie tantum.

Unde definitur articulus fidei: *Propositio catholica primario ad fidem pertinens et specialem habens difficultatem ad credendum.*

1um Corollarium. — Non omnis propositio fidei est articulus fidei, sed principales tantum.

2um Corollarium. — *Veritates naturales* religionis quamvis sint revelatæ, *non sunt articuli fidei, quia non sunt specialiter obscuræ*, possunt enim demonstrari [1].

3um Corollarium. — Quidam *articuli fidei* possunt ex principalioribus articulis fidei deduci. V.g. valor infinitus passionis ex mysterio Incarnationis. Sed non sequitur ex hoc quod *conclusio theologica* sola ratione deducta ex articulo fidei definiri possit, ut dogma fidei, vel sit sufficienter revelata ut definiatur. Non est enim paritas, quia articulus fidei ex alio deductus est *aliunde formaliter* revelatus

[1] Cfr. *De Veritate*, a. 14, a. 9, ad 8: « Deum *esse unum* prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos », *præambulum* fidei.

Item I^a, q. 46, a. 3: Utr. mundum incoepisse sit articulus fidei? — Respondetur in arg. sed c.: « *Fidei articuli demonstrative probari non possunt* ». Sic mundum incoepisse est articulus fidei; quia hoc pendet ex solo arbitrio Dei, qui potuisset mundum creare ab aeterno, et ideo demonstrari nequit, non ratione supernaturalitatis objecti, sed ratione contingentiæ, sicut futura contingentia ordinis naturalis.

saltem implicite, dum conclusio sola ratione deducta ex fide non est simpliciter revelata, sed simpliciter deducta ex revelatione, unde non cadit sub motivo formali fidei, sed sub motivo formali theologiæ. Attamen Ecclesia potest infallibiliter damnare propositionem contradictoriam ut erroneam non ut hæreticam. Et juxta P. Schultes hoc non satis animadvertit P. Marin Sola. (cf. R. Schultes, O. P., *De Ecclesia Catholica*, Paris, 1926, p. 632-635, et *Introd. ad Hist. dogmatum*, p. 197-203).

4um Corollarium. — Non oportet confundere conclusiones theologicas sola ratione deductas ex propositione fidei cum his quæ minus principaliter seu secundario ad fidem pertinent, v.g. quod Abraham habuit duos filios, hoc ultimum enim est formaliter de fide, et non solum ex fide deductum.

5um Corollarium. — Non oportet confundere, ut quidam recentes fecerunt, ea quæ *secundario ad fidem pertinent*, v.g. quod Abraham habuit duos filios, cum his quæ *solum indirecte ad fidem pertinent*, de quibus loquitur S. Thomas, II^a-II^{ae}, q. 11, a. 2, et I^a, q. 32, a. 4. Ea enim quæ solum indirecte pertinent ad fidem sunt, ait S. Thomas loc. cit.: « ea ex quibus negatis sequitur corruptio articuli » scil. ea quæ cum fide connexa sunt, ut conclusiones theologicæ, quarum negatio *indirecte* perducit ad negationem propositionis fidei, ita ut negans conclusionem theologicam evidenter deductæ ex fide sit suspectus de hæresi. Sed ut ait P. Schultes, *Introd. ad Hist. dogmatum*, loc. cit., tempore S. Thomæ nondum clare distinguebantur hæ notæ: 1° hæretica, 2° haeresi proxima, 3° suspecta de haeresi, 4° erronea.

Proinde habetur hæc subordinatio veritatum:

1° *Articuli fidei*, seu veritates principales fidei et specialiter obscuræ.

2° *Veritates fidei minus principales*, sed simpliciter revelatæ saltem in confuso sicut priores, quamvis ex illis etiam deduci possint.

3° *Conclusiones theologicæ* non simpliciter revelatæ, sed simpliciter deductæ ex aliqua veritate fidei, in qua virtualiter continentur, v.g. Christum in terris habuisse infra visionem beatificam, scientiam infusam.

Art. VII. — UTRUM ARTICULI FIDEI SECUNDUM SUCCESSIONEM TEMPORUM CREVERINT.

Status quæstionis. — Sic ponitur a S. Thoma quæstio nunc valde agitata *de dogmatis immutabilitate ac de eius progressiva intelligentia* (cf. op. nostrum *De Revelatione*, I, 185-190). Sed S. Thomas in hoc articulo loquitur non solum de successione temporum post mortem Christi et Apostolorum, sicut nunc loquimur in hac quæ-

stione, sed loquitur de successione temporum ab initio, scil. a revelatione primitiva.

Quæstione sic posita, S. Thomas dicit in objectionibus ad modum status quæstionis: Videtur quod numerus articulorum fidei non creverit sec. successionem temporum: 1° Quia fides est substantia sperandarum rerum, et omni tempore *eadem sunt speranda,* scil. vita æterna et gratia ad perveniendum ad salutem. 2° Quia doctrina fidei non est inventa humanitus sed tradita *a Deo in quo nullus est defectus scientiæ,* ergo *videtur quod ab initio Deus dedit revelationem perfectam.* 3° Operatio gratiæ sicut operatio naturæ debet sumere initium a perfectis, et sicut Deus creavit hominem omnino perfectum, ita *dedit illi fidem perfectissimam* ut possit alios erudire. 4° *Saltem post Apostolos non creverunt articuli fidei, quia plenissime fuerunt instructi de mysteriis,* sec. illud *ad Rom.* (VIII, 23): « Nos ipsi primitias Spiritus habentes ». Et pariter in Vet. Testamento ii qui fuerunt plenissime instructi sunt priores Patres et Patriarchæ.

Attamen ex altera parte S. Gregorius citatus in arg. *sed c.* ait: « Secundum incrementa temporum *crevit scientia sanctorum Patrum, et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt,* tanto sacramenta salutis plenius perceperunt ».

Scil. quoad *Patres qui venerunt ante Christum* crevit eorum scientia sec. quod viciniores adventui Salvatoris fuerunt. Quomodo hæc apparenter ad invicem opposita sint concilianda? Oportet distinguere:

Responsio: *Articuli fidei sec. successionem temporum* NON CREVERUNT QUOAD SUBSTANTIAM, SED QUOAD EXPLICATIONEM. Explicandus est articulus, postea videbimus quid nunc dicendum est post Conc. Vatic.

1a Pars conclusionis (scil. articuli fidei non creverunt quoad substantiam) fundatur in auctoritatibus allegatis in prædictis objectionibus. Et exprimi potest his verbis S. August. in Ps. 50: « Tempora variata sunt, non fides ». Item S. LEO, *Sermo 3 de Nat.,* cap. 4: « Quod prædicaverunt Apostoli, hoc annuntiaverunt Prophetæ (et) sero est impletum quod semper est creditum ».

2° *Prob. ratione theologica:* legere art.

Non est augmentum quoad *substantiam* doctrinæ fidei, si *omnes articuli fidei implicite continentur in duobus primis ab initio creditis.* Atqui ita est: omnes articuli fidei implicite continentur in his duobus: « quod Deus est et inquirentibus se remunerator sit ». Ergo non fuit augmentum quoad substantiam doctrinæ fidei.

Major constat præsertim si verba « substantia doctrinæ » intelliguntur in eodem sensu ac in ista propositione Apostoli (*ad Hebr.,* XI, 1): « Fides est substantia rerum sperandarum ». Dicit enim circa hoc S. Thomas infra q. 4, a. 1: « *Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei,* et maxime quanto tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiæ... prout in eis virtute continetur scientia ».

Minor autem fundatur in hoc verbo Apostoli (*ad Hebr.,* XI, 6): « Sine fide impossibile est placere Deo: credere enim oportet accedentem ad Deum *quia est,* et inquirentibus se *remunerator sit* ». Hoc loco hujusce epistolæ, certo agitur *de fide quæ est virtus theologica,* et de fide quæ semper necessaria fuit ad salutem, agitur enim de fide primorum hominum Abel, Henoch, Noe etc.

In his autem duobus credibilibus, scil. *Deum esse,* et *Deum providentiam habere circa salutem hominum,* implicite continentur omnes articuli fidei. Etenim *in esse divino* includuntur ex natura rei omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. *In fide autem providentiæ* continentur, non ex natura rei, sed ex divina ordinatione, omnia quæ ad salutem generis humani fiunt a Deo, scil. fides redemptionis humanæ, in qua implicite continentur et incarnatio Filii Dei et eius passio, et omnia hujusmodi, scil. sacramenta, sacrificium missæ.

Notandum est quoad valorem hujusce rationis, quod *duo prima credibilia sunt de Deo non solum ut est auctor naturæ, sed ut est auctor gratiæ et salutis,* alioquin non continerent implicite mysteria supernaturalia postea revelanda, essent enim ordinis inferioris, et fides primorum non fuisset essentialiter supernaturalis, nec ideo eiusdem speciei ac nostra. Hoc declaratur in *De Verit.,* q. 14, a. 9, ad 8m, sic: « Deum *esse unum* prout est *demonstratum,* non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos... sed unitas divinæ essentiæ talis qualis ponitur a fidelibus, scil. cum omnipotentia et omnium (etiam supernaturalium) providentia, et aliis huiusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit. Proinde hæc duo prima credibilia sunt *ab omnibus per se credenda,* et distinguuntur a præambulis fidei, v.g. ab existentia Dei auctoris naturæ, quae sec. S. Thomam non creditur a fidelibus qui eam sciunt, cf. supra art. 4 et 5 et *De Veritate,* q. 14, a. 9, ad 8m.

Sic fides priorum Patrum fuit *substantialiter eadem* ac fides posteriorum, scil. *fides supernaturalis* cum *eodem objecto formali primario* (vita Dei intima), et *eodem motivo formali* (auctoritas Dei revelantis).

Manifestum est enim ex Vet. Testamenti quod Deus quem crediderunt antiqui ante Christum, non erat solum Deus auctor naturæ, Primus motor, Actus purus naturaliter cognitus ab Aristotele, sed erat *Deus auctor gratiæ,* qui vocabatur « *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob* », qui scil. supernaturaliter seipsum revelavit patriarchis. Item in Psalmis sæpe dicitur (*Ps.* XLV, 2): « *Deus salutaris noster, Deus vivus* », « *Deus noster refugium et virtus* ». Item (*Ps.* LXXXVIII, 27): « *Pater meus es tu: Deus meus et susceptor salutis meæ* ». Agitur de Deo auctore salutis, de Deo non solum sub ratione Entis primi, sed sub ratione intima et eminentissima Deitatis prout communicavit nobis gratiam quæ est participatio ipsius Deitatis. Unde S. Thomas dicit, IIa-IIae, q. 174, a. 6: « Revelatio prophetica in quantum ordinatur ad fidem *Deitatis,* crevit sec. tres temporum

distinctiones, scil. ante legem, sub lege et sub gratia ». Unde damnata est hæc propositio laxistarum : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo sufficit ad justificationem » (DENZ., 1173).

Confirmatio. — Articuli fidei sunt quid principale in doctrina fidei, sicut prima rationis principia pro ratione naturali. Atqui omnia rationis principia reducuntur ad hoc : « *Impossibile est simul affirmare et negare* » ut patet ex IV Met. et quædam principia (v.g. causalitatis efficientis et finalitatis) implicite continentur in aliis (scil. in hoc principio : nihil est sine ratione essendi, vel intrinseca, vel extrinseca). Ergo pariter tota doctrina fidei quoad substantiam continetur in duobus primis credibilibus.

Notandum est ex ista confirmatione contenta in corpore articuli, quod S. Thomas expresse dicit : « *omnia* principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : Impossibile est simul affirmare et negare », ut patet per Aristot. l. IV Met. Ergo sec. S. Thomam principia quæ sunt infra principium contradictionis, ut principia causalitatis, finalitatis demonstrari possunt indirecte, scil. per reductionem ad absurdum. Ideoque pro S. Doctore « *ens contingens non causatum* » est non solum quid inintelligibile, sed quid *absurdum;* hoc est contra id quod dicet Kantius, sec. quem ex negatione principii causalitatis sequitur inintelligibilitas, non absurditas. Respondemus : illud solum est absolute inintelligibile quod repugnat *enti,* quod est objectum intellectus ; et « ens contingens incausatum » esset simul *a se,* ut incausatum, et *non a se,* ut contingens.

In principio contradictionis recte intellecto est substantia scientiæ implicite contenta, item in duobus primis credibilibus : *Deus est et remunerator est* est substantia fidei, quam primi fideles habuerunt. Sic statuitur 1ª pars nostræ conclusionis : scil. doctrina fidei non crevit quoad substantiam.

2ª Pars *est : Quantum vero ad explicationem crevit numerus articulorum fidei.*

Prob. quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus dicit Moysi in l. *Exodi* (VI, 2) : « Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob ; et nomen meum *Jahveh* non indicavi eis » (Tex. Hebr.). Propter venerationem hebræi non pronunciabant nomen sacrum Jahveh, sed loco eius dicebant *Adonai,* id est Dominus. Et revelatio hujusce nominis Jahveh, seu Ego sum qui sum, constituit novam periodum in historia populi electi, tunc enim Dominus magis ac magis sese manifestat ut Dominus et Creator omnium. Postea autem David plenius cognoscens Messiam venturum dicit (*Ps.* CXVIII, 100) : « Super senes intellexi ». Et denique S. Paulus loquens de mysterio Christi jam nati, dicit (*ad Ephes.,* III, 5) : « In aliis generationibus non est agnitum filiis hominum sicuti nunc est revelatum sanctis Apostolis eius et Prophetis ». Cf. IIª-IIªᵉ, q. 174, a. 6 : Utrum prophetia crevit per temporis processum. Ex his textibus a S. Thoma hic citatis clare apparet quod hic in corpore loquitur de tempore ante mortem Christi et Apostolorum. Unde hæc secunda pars eius conclusionis sic exprimi potest : *Ante mortem Christi et Apostolorum eadem fidei doctrina magis ac magis explicite manifestata est* PER SUCCESSIVAS REVELATIONES.

Ad 1um. Quoad cognitionem explicitam, in Vet. Testamento, « bona speranda *distinctius* cognoverunt qui fuerunt *adventui Christi viciniores* ». Unde S. Paulus ad Hebr. (XI, 13), dicit de primis fidelibus, Abel, Henoch, Noe, etc. : « Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis promissionibus, sed *a longe eas aspicientes* et salutantes et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram ».

Ad 2um. Non fuit profectus in cognitione fidei ex parte Dei docentis, sed ex parte hominum fidelium, qui sunt discipuli Dei. Unde ad Galat., III, S. Paulus comparat statum Veteris Testamenti pueritiæ.

Ad 3um. Cum manifestatio Spiritus datur ad utilitatem communem, ut dicitur I *ad Cor.,* XII : « *Tantum dabatur patribus,* qui in Vet. Testamento erant *institutores fidei,* de cognitione fidei, *quantum oportebat pro tempore illo,* populo tradi vel nude, vel in figura ».

* * *

1um Dubium : Quid sentiendum est de perfectione fidei antiquorum Patriarcharum et insigniorum Prophetarum? — *Crediderunt mysteria fidei magis explicite quam alii fideles eiusdem temporis,* sed impossibile est determinare cum certitudine extensionem eorum fidei explicitæ. *Si vero* ut opinantur Augustinus et S. Thomas, *Moyses viderit Deum per essentiam, per modum transeuntis,* altissimam cognitionem ipsius Trinitatis habuit. Unde S. Thomas docet (IIª-IIªᵉ, q. 174, a. 4) : *quod Moyses fuit excellentior omnibus prophetis,* sec. illud *Deuteron.,* c. ult. : « Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses ». Et ibidem S. Thomas dicit ad 1m : « *Visio Moysis fuit excellentior* (quam cognitio Davidis) *quantum ad cognitionem divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria Incarnationis Christi* ». Et ibid. ad 3um S. Thomas explicat verbum Domini (MATTH., XI, 11) : « inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista », dicens : « *Joannes Baptista pertinet ad Novum Testamentum cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi* », quasi magis revelata speculantes, ut habetur II *Cor.* (III, 18) : « Nos vero revelata facie gloriam Dei speculantes, in imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu », *scil. quia per Christum data est plenitudo revelationis sec. illud* Hebr. (I, 1) : « Multifaciam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem universorum, per quem fecit et sæcula... ».

Si vero ponitur quæstio de fide Adae, cf. infra q. 5, a. 1

* * *

2um Dubium : *Quomodo post mortem Christi et Apostolorum quoad explicationem crevit numerus articulorum fidei?*

De hoc agitur in resp. ad 4um in quo dicitur, ex S. Paulo ad *Galat.*, IV, quod tempus Christi et Apostolorum fuit « *tempus plenitudinis* » in quo scil. data est plenitudo revelationis communis, seu publicæ. Unde secunda conclusio formulanda est: *Post mortem Christi et Apostolorum crevit quoad explicationem numerus articulorum fidei,* non per novas revelationes sed *per Ecclesiæ propositiones magis ac magis explicitas veritatum jam simpliciter revelatarum quamvis quandoque in confuso* (cf. *De Revelatione*, 1a ed., I, 185, 3a ed., p. 82-86).

Prob. 1° auctoritate Conc. Vaticani (DENZ., 1800): « *Neque* enim *fidei doctrina, quam Deus revelavit,* velut philosophicum inventum proposita est *humanis ingeniis perficienda,* sed tanquam *divinum depositum* Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiæ specie et nomine recedendum. « *Crescat* igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, aetatum ac sæculorum gradibus, *intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia* » [1].

2° Prob. ratione theologica data ab ipso Concilio, ibid. Hæc ratio ad tria puncta reducitur, scil.: 1° quia revelatio communis post mortem Christi et Apostolorum est completa, *habetur divinum depositum revelationis Ecclesiæ traditum;* 2° fidei doctrina non est velut inventum philosophicum humanis ingeniis *perficienda;* 3° sed solum *infallibiliter per Ecclesiam declaranda.*

1um Punctum explicite habetur ex damnatione hujusce propositionis modernistarum a Pio X (DENZ., 2021): « Revelatio objectum fidei catholicæ constituens non fuit cum Apostolis completa ». Oppositum jam in Conc. Vatic. (DENZ., 1787) declaratum est, scil.: « Hæc porro supernaturalis revelatio... continetur libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi traditæ, ad nos usque pervenerunt » Trid. (DENZ., 783). Et communiter docetur quod revelationes privatæ non pertinent ad infallibilem doctrinam Ecclesiæ.

2um Punctum: Homines non possunt suo ingenio perficere doctrinam Ecclesiæ traditam; eam enim adulterarent aut cum ea elementa fallibilia miscerent; imo etiamsi conclusio theologica ex revelatis deducta confirmatur infallibiliter ab Ecclesia in damnatione propositionis contradictoriæ, hæc contradictoria damnatur ut *erronea,* non ut hæretica, et proinde conclusio theologica sic confirmata non pro-

[1] Cfr. DENZ., 1818: « Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando sec. progressum scientiæ *sensus* tribuendus *alius* ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s. ». Cfr. VACANT, *Études sur le Concile du Vatican,* t. II, p. 281 ss. contra Guenther.

prie credenda est propter auctoritatem Dei revelantis. Hoc est motivum quo constituitur *credendum in se,* scil. quia est revelatum a Deo. Ergo fidei doctrina IN SE *immutabilis est et non perficienda.*

3um Punctum est: Attamen QUOAD NOS numerus credendorum potest augeri prout doctrina revelata *magis ac magis explicite proponitur per magisterium Ecclesiæ;* nam doctrina jam a Christo revelata non est *credenda quoad nos,* nisi dum sufficienter proponitur ab Ecclesia. Ecclesia autem veritates in S. Scriptura vel Traditione contentas magis ac magis explicat, proponit sec. magisterium ordinarium et postea solemni judicio, ideoque de uno et eodem dogmate possunt esse plures formulæ magis ac magis explicitæ. Sic Ecclesia *nove non nova* proponit, v.g. primo dictum est: Verbum caro factum est, postea Verbum Deo Patri consubstantiale homo factum, contra Arium et Apollinarem.

Confirmatur. — Ita in ordine naturali, prima rationis principia magis explicite proponuntur a philosophia quam a ratione naturali, item definitiones reales per genus et differentiam sunt magis explicitæ quam definitiones nominales et vulgares, v.g. definitio thomistica libertatis est magis explicita quam vulgaris definitio, sed non aliam rem exprimit. Et sæpe major labor requiritur ad « venationem bonæ definitionis », ut aiebat Aristoteles (*Post Anal.*, l. II, comm. *S. Th.*, lect. 14-20) quam ad deducendas proprietates ex explicita definitione. V.g. molinistæ nondum consentiunt cum thomistis quoad definitionem explicitam libertatis humanæ.

Itaque, per propositiones magis ac magis explicitas Ecclesiæ, crescit intelligentia rerum fidei, pro tota Ecclesia, cum Spiritus Sancti assistentia *sine nova Revelatione.* (Cf. DE GROOT, Tractatum *De Ecclesia,* 1906, p. 309, 373 ss., 780; VACANT, *Études sur le Concile du Vatican,* t. II, 281).

* * *

3um Dubium: *An semper eodem modo fiat hæc explicitatio doctrinæ fidei?* — Respondetur negative; fit enim triplici modo, prout agitur aut de dogmatibus principalibus aut de secundariis et prout quædam obiter aut in praxi tantum revelata sunt.

1° *Pro dogmatibus principalibus jam ab initio Ecclesiæ explicite creditis et formulatis modo populari,* hæc explicatio fit per scientificam propositionem ejusdem dogmatis: v.g. mysterium Trinitatis primo cognoscitur in formula baptismi, postea definita est consubstantialitas personarum divinarum contra Arianismum et Macedonianismum.

2° *Pro dogmatibus secundariis* non nisi *implicite* in fontibus revelationis contentis, progressus fit per explicitam propositionem, v.g. dogma Immaculatæ Conceptionis B. Mariæ V. erat ab initio *implicite creditum* secundum hæc verba: « Ave Maria *gratia plena* »; postea Ecclesia definivit hæc verba esse sine rectritione intelligenda, scil.: anima B. M. V. nunquam fuit sub peccato, et sine labe originali concepta est Mater Dei. — Sed fideles qui olim negaverunt im-

maculatam conceptionem nesciebant se hanc veritatem actu implicite credere. Hæc negatio non procedebat ab eorum fide, sed ab eorum ratione errante.

3° *Ea quæ obiter aut in praxi tantum* ab initio Ecclesiæ edocta fuerunt postea *magis diserte, ex professo et certo* proponuntur : v.g. validitas baptismi ab hæreticis collati. Multa circa sacramenta revelata sunt, non in aliqua propositione, sed in praxi, in administratione scil. sacramentorum, et postea explicite consideratur quid requiritur ad validitatem sacramenti ex parte materiæ, formæ, ministri, subjecti, et sic multæ propositiones confici possunt, quæ non sunt conclusiones theologicæ per modum illationis, sed simplex *explicatio* eorum quæ in praxi erant ab initio implicite credita.

* * *

4um Dubium: *Quænam sunt causæ hujusce progressus intelligentiæ dogmatum?*

Respondetur: Causa principalis est invisibilis assistentia Spiritus Sancti. Causæ secundariæ sunt investigatio studiosa theologorum, fidelium devotio. Occasiones sunt plures, v.g. hæreses damnandæ, profectus scientiarum ordinis naturalis, præsertim philosophiae.

* * *

5um Dubium: *An Ecclesia possit definire tanquam dogma conclusionem theologicam* (cf. *De Revelatione,* P. I, 18, 20, 189 sq.).

Respondetur: Plures distinctiones sunt faciendæ :

Conclusio theologica per discursum	*explicativum,* scil. per simplicem explicationem veritatis fidei	*Veritas æquivalenter revelata.* V.g. Christus est verus homo, habuit animam rationalem.	*definiri potest.*
		Conclusio particularis in universali revelata, ut pars in toto, vel ut singulare in universali. V.g. Abraham contraxit peccatum originale.	
		Conclusio ex duobus præmissis fidei est specificative revelata.	
	objective illativum vi connexionis inter proprietatem et essentiam, effectum et causam	*Conclusio ex una præmissa fidei et altera naturali* est solum *virtualiter connexive revelata.*	*definiri non potest* sed eius negatio infallibiliter damnari potest ut erronea.

Discursus explicativus non affert notionem proprie novam, sed explicat solum subjectum vel prædicatum propositionis revelatæ, unde non habetur nova veritas, sed eadem magis explicata, ut definitio explicat definitum.

Dicitur in hac divisione quod conclusio proprie dicta habetur per discursum *objective illativum,* et non solum *subjective illativum.* Nam sæpe fiunt discursus subjective illativi ad ostendendum quod talis propositio æquivalenter continetur in deposito revelationis, v.g. infallibilitatem Summi Pontificis ex cathedra loquentis in verbis Domini ad Petrum : « Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferni non prævalebunt ».

Discursus *objective illativus* non pervenit ad majorem explicationem eiusdem veritatis, sed *ad aliam veritatem* simpliciter non revelatam cum revelata veritate connexam, quamvis forte de eadem re ut res est, non ut objectum est.

Resp. 1°. Certum est quod Ecclesia potest definire ut dogma veritatem æquivalenter revelatam quæ obtinetur per discursum non illativum, sed *explicativum,* quia hæc propositio est æquivalenter revelata aliis terminis, seu formaliter revelata, v.g. revelatum est Christum esse verum hominem. Atqui ad veram humanitatem requiritur anima rationalis. Ergo Christus habuit animam rationalem, ut definitum est contra Apollinarem. Anima rationalis est de definitione hominis.

2°. Certum est quod *propositiones particulares* inclusæ in universali propositione revelata sunt de fide, v.g. « Abraham contraxit peccatum originale » continetur sub illa generali : « Omnes in Adam peccaverunt ». Ita communiter theologi, quia hæc propositio particularis est revelata formaliter-implicite.

3°. Videtur certum, ut ostendunt Salmanticenses (*De Fide,* disp. I, dub. IV, n. 127), quod *conclusio theologica* per discursum illativum deducta *ex duabus præmissis fidei,* sit *specificative de fide* (scil. abstractione facta a discursu), et est æquivalenter revelata, quia *non affertur nova notio,* et nexus inter prædicatum et subjectum affirmari potest propter revelationem formalem.

4°. Certum est quod Ecclesia potest *infallibiliter* damnare, et sæpe damnat, ut *erroneam* negationem conclusionis theologicæ quae est solum *virtualiter connexive revelata.* Ad hoc enim se extendit *infallibilitas* Ecclesiæ ad depositum fidei custodiendum, medio proportionato, nam error in conclusionibus virtualiter connexive revelatis ipsas præmissas afficit, obscurat et infirmat ut ostenditur in tr. *De Ecclesia,* v.g. apud De Groot, *Summa de Ecclesia,* 1906, p. 312. Hæ conclusiones virtualiter connexive revelatæ, quarum negatio ut erronea damnari potest ab Ecclesia, vocantur a S. Thoma « ea quæ *indirecte* ad fidem pertinent » (Ia, q. 32, a. 4 ; IIa-IIae, q. 11, a. 2), nam ut ipse dicit ex earum negatione indirecte sequitur negatio veritatis fidei.

5°. An vero Ecclesia possit non solum sic infallibiliter aliquid damnare ut erroneum, sed infallibiliter *definire ut dogma* conclu-

sionem theologicam quæ est solum *virtualiter revelata,* ut proprietas in essentia, vel effectus in causa, et quæ habetur per discursum objective illativum.

Resp. Disputatur inter theologos.

1° Vasquez, Suarez, Lugo respondent affirmative. 2° Plerique thomistæ et multi theologi omnium scholarum negant. 3° Recenter P. Marin Sola [1] respondet affirmative si propositio est de ipso Deo, quia inquit, est eadem realitas divina ac in præmissa fidei, et connexio est metaphysica; et respondet negative si agitur de creaturis, in quibus proprietas realiter distinguitur ab essentia, ita ut connexio sit physica et non metaphysica.

Pro communiori sententia thomistarum, quam amplector cum P. Schultes [2], P. Hugon, principalia argumenta sunt sequentia, cf. apud thomistas qui eam defendunt, scil. SALMANTICENSES, *De Fide,* disp. I, dub. IV, n. 124, qui citant pro eadem sententia præclaros thomistas Capreolum, Cajetanum, Bannez, Joannem a S. Thoma, qui expresse hoc affirmat initio Iæ P. ubi tractat de ipsa theologia ut a fide distincta ex suo motivo formali, quod est revelatio virtualis et non formalis.

Ratio fundamentalis est: quod in isto discursu objective illativo *præmissa naturaliter nota affert proprie novam notionem* et non solum explicationem subjecti aut prædicati propositionis simpliciter revelatæ. Ideoque *nexus* inter subjectum et prædicatum in conclusione non habetur formaliter et unice vi luminis revelationis formalis, sed vi luminis revelationis virtualis, quod est motivum formale theologiæ non fidei.

Hoc *verificatur præsertim si major sit naturalis,* minor vero de fide, quia in majori exprimitur principium, seu connexio inter proprietatem et essentiam, vel inter effectum proprium et causam ejus.

V.g. « Omne ens intelligens est liberum. Atqui Deus est intelligens. Ergo Deus est liber ». — Supposito quod major hujusce discursus esset sola ratione cognita, conclusio esset solum virtualiter connexive revelata; tunc esset *de eadem re divina* quidem, sed *de alia veritate* quia verum est formaliter in intellectu. Et hæc est responsio principalis ad adversarios, et etiam ad P. Marin Sola.

Hæc igitur propositio virtualiter revelata et cognita per discursum objective illativum, *non est simpliciter revelata,* sed solum *sec. quid revelata,* scil. *in causa,* scil. ut *proprietas* non in se, sed *in essentia,* vel *ut effectus* non in se simpliciter, sed *in causa.* Ita ante creationem creaturæ non existebant simpliciter, sed solum in causa prima. Item antequam S. Thomas deduceret multas conclusiones ex principiis Aristotelis, non erant simpliciter manifestæ, sed solum in sua causa virtualiter, nec potest dici quod Aristoteles eas docuit simpliciter.

[1] In suo recenti opere *L'Evolution homogène du dogme catholique,* 1924 (traduit de l'éspagnol), cap. I et II.

[2] Cfr. *Introductio ad Hist. dogmatum,* 1924, p. 131-144.

Ideoque hæ propositiones, si non sunt aliunde revelatæ aequivalenter in S. Scriptura vel in Traditione, non possunt definiri ab Ecclesia, sed Ecclesia potest solum earum negationem infallibiliter damnare ut *erroneam,* v.g. quod Christus non habuerit in terra præter scientiam acquisitam et visionem beatificam, scientiam infusam, ad modum angelorum. Hoc nequit definiri, etsi necessario deduceretur.

Hæc conclusio sic exprimi potest:

Revelatum	*formaliter* seu simpliciter	*explicite:* definiri potest.	
		implicite: definiri potest	ut pars in toto, singulare in universali, in praxi, obiter et multa de sacramentis.
	virtualiter seu sec. quid in causa, et cognitum per discursum objective illativum saltem ex una præmissa naturali	de Deo	nequit definiri.
		de creaturis	

Notandum quod totum actuale non potest existere sine suis partibus actualibus, v.g. homo sine corpore et anima; e contrario causa potest existere sine effectu suo deinde producendo; et essentia v.g. hominis potest etiam explicite concipi antequam deducatur illative talis vel talis proprietas ejus.

P. Marin Sola vult quod revelatum virtualiter de Deo sit *simpliciter implicite* revelatum, quia est *eadem realitas divina.* Respondemus: sed non est eadem *veritas,* nam veritas est formaliter in intellectu, *et veritas revelata* est veritas manifestata intellectui humano, alioquin omnes conclusiones tractatus de Deo uno et Trino quæ sunt metaphysice deductæ, essent eadem veritas, et omnes possent definiri ut dogma. Revera quædam ex his veritatibus sunt simpliciter revelatæ, aliæ simpliciter deductae de eadem re *ut res est,* non *ut objectum est* [1]. Juxta nos, Ecclesia si hoc faceret, diceret

[1] Nam de *eadem re divina* quæ est una et eadem *ut res est,* possunt esse *diversa objecta formalia,* non solum diversorum actuum sed diversarum scientiarum, scil. theologiae naturalis, theologiæ sacræ, supra quas est fides, et altius visio beatifica. Hi omnes habitus sunt de eadem re divina *ut res est,* non *ut objectum est,* ut sæpe ait Cajetanus. Objectum enim formale *quod* constituitur ab objecto formali *quo,* sicut lux facit colores esse visibiles in actu; ita per motivum formale distinguuntur theologia naturalis, sacra theologia, fides et visio beatifica.

Cf. *Revue des Sciences Phil. et Théol.,* juillet 1925. P. SCHULTES, *Éclaircissements sur l'évolution du dogme,* p. 299. Cf. nostrum *De Deo uno,* p. 43-44, et p. 45-49.

Neque sufficit quod conclusio sit *metaphysice* et non solum physice deducta

quid non omnino verum, proponeret *ut simpliciter revelatum a Deo* (et ab omnibus credendum propter auctoritatem Dei revelantis) aliquid non simpliciter revelatum, sed simpliciter deductum ex revelata veritate, scil. ut proprietas in essentia, vel ut effectus in causa.

Concederem tamen quod si in prædicto discursu illativo *major sit de fide* et minor naturalis, tunc sæpe discursus reduci potest ad explicationem majoris prout minor explicat prædicatum majoris, aut illud attribuit alicui individuo. V.g.: Christus constituit Petrum ut *indeficiens fundamentum* Ecclesiæ docentis. Atqui indeficiens fundamentum Ecclesiæ docentis debet esse infallibile. Ergo Christus dedit Petro infallibilitatem ad doctrinam salutis tradendam.

Brevius: Id quod est solum cum revelatis *connexum*, nequit dici simpliciter et proprie revelatum, sed distinguitur a revelato.

1um Confirmatur. — Alioquin Ecclesia non solum infallibiliter custodiret et explicaret depositum fidei, sed *perficeret doctrinam fidei, conderet nova dogmata,* nam per definitionem faceret de fide id quod antea non erat objectum fidei divinæ.

Sacra Theologia quæ est habitus acquisitus ex studio humano, est valde infra fidem infusam.

2um Confirmatur. — Si prima conclusio virtualiter revelata posset definiri, ita etiam secunda ex illa deducta, et *centesima,* mediantibus aliis obtenta, et sic semper, et tota Summa theologica quamdiu syllogismus esset necessarius et metaphysice certus.

Corollarium. — Attente distinguenda est propositio formaliter implicite revelata, a propositione virtualiter revelata et cognita per discursum objective illativum. Sed sæpe magnus labor plurium sæculorum requiritur ad transitum de notione confusa, v.g. gratiæ efficacis aut libertatis, ad notionem explicitam eiusdem rei. Jam gratia intrinsece efficax videtur exprimi in his verbis S. Scripturæ: « Deus operatur in nobis velle et perficere » *(Phil.,* II, 13); « Quid habes quod non accepisti » (I *Cor.,* IV, 7); « Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit inclinabit illud » *(Prov.,* XXI, 1). Sed *subjective* multi requiruntur discursus ad ostendendum quod aliquid est æquivalenter revelatum, et quod aliqua definitio (v.g. libertatis) est bona, sec. leges venationis quibus fit transitus a definitione nominali ad realem. (cf. infra in hoc tractatu q. 2, a. 6).

* * *

Dubium penultimum. (cf. *De Revelatione,* I, p. 189; 4a ed. p. 178).

Dum dicitur in nostro articulo: duo prima credibilia continent *implicite* alia posterius revelanda, adverbium *implicite* sumitur ne

ex revelatis, ut sit *certa certitudine divina,* nam certitudo metaphysica est infra certitudinem supernaturalem fidei, nec propositio Ecclesiae pertinet ad motivum formale fidei; nec doctrina fidei augetur sicut philosophicum inventum. S. Augustinus et S. Thomas perfecerunt theologiam, non vero fidem ipsam. Prolungaretur revelatio, nunc autem est clausa.

in eodem sensu ac dum dicitur: doctrina Christi et Apostolorum continet *implicite* omnia dogmata posterius definienda ab Ecclesia.

Resp. non, sed est duplex explicatio seu explicitatio. Etenim jam in ordine cognitionis naturalis duplex est: scil. 1° Notio entis *actu implicite* continet alias notiones philosophicas quæ exprimunt modalitates entis, nam istæ modalitates non sunt extra ens, essent nihil. E contrario notio alicujus generis, v.g. animalitatis non continet nisi *virtualiter* differentias specificas, quæ sunt extrinsecæ; v.g. rationabilitas est differentia extrinseca animalitatis, dum substantialitas non est differentia extrinseca entis.

2° Una et eadem notio, v.g. libertatis prius cognoscitur *confuse,* postea vero *distincte.* In hoc invenitur melior analogia progressus dogmatici quam analogia germinis, quia ad cognitionem pertinet.

Ita est in ordine fidei, scil. est duplex explicatio: 1° Deitas et Providentia supernaturalis quæ sunt duo prima credibilia, *actu implicite* continent mysteria supernaturalia posterius revelanda, scil. Trinitatem, Incarnationem, Redemptionem. Hæc enim mysteria non sunt extra Deitatem; nec extra Providentiam supernaturalem, sicut modalitates entis non sunt extra ens. Sic ante mortem Christi et Apostolorum transitus ab isto implicito ad explicitum fiebat per novas revelationes.

2° Una et eadem notio prius cognoscitur *confuse,* postea vero *distincte.* Item post Christum v.g. Incarnatio Verbi prius cognoscitur confuse et postea distincte sec. formulam consubstantialitatis; vel plenitudo gratiæ B. M. V. prius cognoscitur confuse, et postea distincte sec. formulam immaculatæ conceptionis. Item per plures propositiones explicatur aliquod factum complexum, ut administratio sacramentorum a Christo institutorum.

Unde ante Christum et post Christum est solum *explicitatio duorum primorum credibilium,* sed *non eodem modo:* ante Christum, *per novas revelationes;* post mortem Christi et Apostolorum, sine nova revelatione, *per novas declarationes Ecclesiæ.*

* * *

Ultimum dubium. — Apostoli die Pentecostes aut saltem ante suam mortem cognoveruntne explicite, non solum duodecim articulos fidei in Symbolo fidei contentos, sed *omnes propositiones* fidei posterius definiendas per Ecclesiam.

Cf. de hanc re: VACANT, *Etudes sur le Conc. du Vatican,* 1895, t. I, p. 378.

1° *Certum est quod Apostoli cognoverunt veritates quæ sunt explicite in deposito revelationis,* scil. in Sacra Scriptura et in Traditione.

Hoc constat ex variis locis S. Scripturæ in quibus dicitur Apostolos dedisse mundo integritatem revelationis, quæ post mortem

Joannis est completa (cf. I *Cor.*, XII, 28 [cf. Comment. S. Thomæ et Tabulam auream operum ejus, ad verbum: *Apostoli*, n. 3] *Hebr.*, VII, 11 sq.; XII, 27 sq.; *Rom.*, VIII, 2-3; *Gal.*, IV, 4; *Ephes.*, I, 8, 10 [cf. Comment. S. Thomæ]; II *Cor.*, III, 11; JOAN., XIV, 26; XV, 15; XVI, 13; II *Tim.*, I, 13, 14; III, 10, 14; *Rom.*, XV, 12; *Ephes.*, II, 20; *Coloss.*, II, 7; *Jud.*, III, 4).

Item Conc. Trid. et Conc. Vaticanum dicunt revelationem contineri in S. Scriptura et in Traditionibus ab Apostolis acceptis. Et die Pentecostes verificata est in eis prophetia Christi relata apud Joan. (XVI, 12): « Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem ». Die enim Pentecostes, sicut Apostoli acceperunt donum linguarum, ita etiam gratias gratis datas ad docendum, quæ vocantur a S. Paulo (I *Cor.*, XII, 8): *fides, sermo sapientiæ* et *sermo scientiæ*. (cf. S. Thomam, Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 4).

2° *Probabilius tamen non ipso die Pentecostes cognoverunt omnes veritates quæ sunt explicite in deposito revelationis*, sed tempore sequenti etiam plures ex illis veritatibus eis manifestatæ sunt. Sic post Pentecosten S. Petrus visione didicit vocationem Gentium ad baptismum (*Actibus Apost.*, X, 10-34). Item S. Joannes probabilius solum post Pentecosten cognovit ea quæ in Apocalypsi scripsit.

3° *Temerarium esset existimare cognitionem infusam Apostolorum inferiorem fuisse scientia acquisita Patrum et theologorum* (cf. S. Th. in *Epist. ad Ephes.*, I, 8). *Cognoverunt in luce eminentissima ipsa principia doctrinæ Christianæ*, ut ex eorum Epistolis constat, et de his principiis vividam et in sua simplicitate altissimam contemplationem habuerunt. Cognoverunt Jesum de visu, conversatione quotidiana melius quam critici hodierni, sicut familiares Napoleonis eum vivide cognoverunt, melius quam eruditi qui nunc memorias eius temporis perlegunt. Hoc explicatur præsertim ex eo quod magni contemplativi, ut S. Joannes a Cruce, habent de mysteriis fidei altiorem cognitionem in confuso, quam multi theologi qui ex memoria retinent omnes propositiones damnatas circa hoc mysterium.

Facillimum est quidem legere apud Denzinger omnes propositiones definitas et errores damnatos circa Incarnationem et Redemptionem, sic habetur perfecte cognitio *litteræ* doctrinæ catholicae, sed sic legendo materialiter Denzinger non habetur *spiritus* hujusce doctrinæ, ad hoc requiritur fides donis illustrata, ut fuit v.g. in S. Joanne a Cruce, in S. Catharina Senensi, et a fortiori, in altiori gradu in Apostolis præsertim in S. Petro, in S. Paulo, in S. Joanne.

Ex eorum doctrina procedit tota theologia tanquam ex fonte altissimo descendunt flumina.

Sic legitur in vita S. Thomæ, quod pluries S. Paulus ei apparuit nocte ad explicandos textus difficillimos epistolarum suarum. Contemplatio simplex sæpe est multo ditior quam discursus valde complexus de eadem re; contemplatio infusa eo altior est quo simplicior, sic appropinquat ad contemplationem coelestem.

4° Attamen sec. Suarezium [1], Lugonem [2], Franzelin [3], forte Deus non manifestavit Apostolis *contingentes applicationes* principiorum fidei ulterius ab Ecclesia declarandas in decursu temporum. Alii tenent quod Apostoli per scientiam infusam modo altiori sine discursu etiam has applicationes cognoverunt (cf. Cajet. et Joannem a S. Thoma [4]; cf. in opere *Mélanges thomistes*, 1923, art. P. Lemonnyer: *Les Apôtres comme Docteurs de la foi d'après S. Thomas*). S. Thomas dicit Apostolos fuisse doctrina superiores Moyse, et sancto Joanne Baptista, superiores omnibus christianis et veniunt statim post Christum [5] et B. M. V., *tanquam Ecclesiæ fundamenta*, primatum tenent quoad fidem, spem, caritatem et charismata seu gratias gratis datas, donum linguarum, sermonem sapientiæ, scientiæ, prophetiam, etc. (cf. S. Thomam, in *Ep.* I *Cor.*, XII, 28, lect. 3, et in *Ep. ad Rom.*, VIII, lect. 5).

* * *

De fide Sancti Joseph et vita ejus abscondita.

Quoad fidem et eminentiam sanctitatis Sancti Joseph, cf. articulum S. Joseph in *Dict. de Théol. Catholique*.

In variis documentis ibid. citatis, præsertim in Encyclica Leonis XIII, *Quam pluries*, 5 august. 1889, dicitur, quod sine dubio Sanctus Joseph ut sponsus B. Mariæ V. plus quam omnes alii sancti

[1] *De Fide*, disp. II, sect. 6, n. 18.

[2] *De Fide*, disp. III, sect. 5, n. 71, 72.

[3] *De divina traditione*, 2ª ed., th. 23, scholion, p. 293.

[4] Cf. Cajetanum in nostro art. 7 et Joannem a S. Thoma, *De Fide*, disp. VI, a. 2, n. 20, qui tenent quod Apostoli habuerunt scientiam infusam eminentissimam de rebus fidei. Joannes a S. Th. ait: « Caeterum ego existimo quod Apostoli cognoverunt, per cognitionem infusam, veritates quae modo theologi per discursum sunt assecuti, pertinentes ad declarationem mysteriorum fidei, et loquor de veritatibus, non de opinionibus, quibus falsum subesse potest ».

Antiqui distinguebant tres motus contemplationis: 1° *motum rectum*, omnino directum, v.g. sicut ad ascensionem montis; 2° *motum obliquum*, in forma *spiræ*, sicut ad commodiorem ascensionem ejusdem montis; 3° *motum circularem*, quasi in culmine montis aut sicut aquila volans circulariter in magna altitudine super montem, cf. IIª-IIªᵉ, q. 180, a. 6.

Cognitio infusa Apostolorum præsertim S. Joannis et S. Pauli est *contemplatio circularis*, et se habet ad theologiam acquisitam, sicut motus circularis ad motum obliquum, aut sicut circulus ad polygonum in eo inscriptum. Poligonus cujus latera semper multiplicantur nunquam fit circulus, nec ad ejus simplicitatem attingere potest. Contemplatio circularis est multo altior quam theologia acquisita. Ideoque non confundenda est hæc alta contemplatio infusa quodammodo confusa, cum quadam doctrina communi omnium scholasticorum, quæ conservaret solum minimum servatum a nominalistis, v.g. ab Occam. Hoc non esset circulus, sed accederet ad quid infimum et nullius valoris. E contra hæc scientia Apostolorum citatur ut miraculum ordinis intellectualis a S. Thoma I *Contra Gentes*, c. 6, par. 1.

[5] Expositio super Mattheum, III, circa medium.

appropinquavit ad supereminentem sanctitatem qua B. Maria V. omnes alios sanctos superat.

Hoc verum est præsertim de gratia sanctificante et de caritate S. Joseph, sed ut ostendit S. Thomas, I[a]-II[ae], q. 66: omnes virtutes præsertim infusæ, ut proprietates gratiae sanctificantis, sunt aequales proportionaliter in eodem justo, ac, secundum verba S. Thomæ, « æqualiter crescunt in homine, sicut digiti manus ». Sunt enim partes seu functiones eiusdem organismi spiritualis, ad quem pertinent etiam septem dona cum caritate connexa.

Proinde Sanctus Joseph habuit in terris fidem vivam proportionatam suæ caritati, item dona intellectus et sapientiæ in gradu proportionato, proinde altissimam contemplationem quamvis simplicissimam præsertim mysterii Incarnationis. (cf. BOSSUET, *Panegyr. de S. Joseph*) [1].

In hoc superavit etiam Apostolos in vita sua abscondita. Attamen non habuit speciales gratias quas accepit v.g. S. Joannes Ev. ad scribendam Apocalypsim et probabiliter nunquam habuit in via visionem beatam etiamsi S. Paulus eam *extraordinarie* habuerit, per modum transeuntis, ut doctor gratiæ. De hoc tamen parum loquitur S. Thomas, quia medio ævo cultus S. Joseph nondum erat ita diffusus sicut nunc.

Missio secreta S. Joseph superabat etiam missionem Apostolorum et requirebat majorem gratiam, ut ostenditur a Suarezio in III[am], q. 29, a. 8, sect. 1, quia hæc missio non solum pertinebat ad ordinem gratiæ, sed relationem habebat ad ordinem hypostaticum.

Unde Suarez dicebat: est igitur saltem pia opinio theologice probabilis quod Sanctus Joseph post B. Maria V. est primus omnium sanctorum, in gratia et in gloria. Ita etiam Gerson, S. Bernardinus Senensis, et a sæculo XIV hæc sententia fit communis, invenitur apud S. Theresiam, S. Franciscum Salesium, S. Alphonsum; et sanctionem accepit in Encycl. *Quam pluries* Leonis XIII.

Sic hæc sententia magis ac magis fit nunc doctrina communiter recepta in Ecclesia. (*Dict. Théol.*, art. cit., col. 1516).

Thesis scribenda est de S. Joseph:

1° De eius missione specialissima, unica.

2° De eius supereminenti sanctitate.

3° De eius patrocinio in Ecclesia universali.

4° De cultu eius, prout superat cultum aliorum sanctorum.

---

[1] Cf. Bossuet: « Les Apôtres ont reçu Jésus pour le manifester au monde, Saint Joseph l'a reçu pour le taire et pour le cacher » (*Panégyrique de S. Joseph*), cf. S. Franciscum Salesium; Gerson; Isidorum Isolanis O. P., *Summa de donis S. Joseph*, nova editio, Romæ, 1887; Ch. Sauvé, *Joseph intime;* C. Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph.*

ART. VIII. — UTRUM ARTICULI FIDEI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

Hic articulus scribitur ad determinandum numerum articulorum fidei qui sunt in symbolo, nam quidam dicunt: sunt quatuordecim, alii duodecim. Et insuper sunt quædam difficultates solvendæ, v.g. quare non sit sermo de *Eucharistia* inter articulos fidei.

Responsio S. Thomæ est quod convenienter quatuordecim ponuntur: septem articuli pertinentes ad *Divinitatem* et septem articuli pertinentes ad *humanitatem* Christi.

Articuli fidei
- quoad divinitatem
  - in se
    - Deus *unus*. 1.
    - Deus Trinus
      - Pater. 2.
      - Filius. 3.
      - Spiritus Sanctus. 4.
  - in operibus suis
    - quoad esse naturæ. Creatio. 5.
    - quoad esse gratiæ. Sanctificatio animarum. 6.
    - quoad esse gloriæ. Resurrectio carnis, vita æterna. 7.
- quoad humanitatem Christi
  - De Incarnatione seu conceptione Christi. 1.
  - De nativitate eius de Maria Virgine. 2.
  - De Passione eius, morte et sepultura. 3.
  - De descensu ad inferos. 4.
  - De resurrectione. 5.
  - De ascensione eius. 6.
  - De secundo adventu et de judicio. 7.

Quidam vero distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex ad humanitatem Christi, *quia reducunt ad unum tres articulos Trium personarum;* sed distinguunt articulum de *glorificatione* in duos, scil. de resurrectione carnis et de vita æterna. Insuper quoad humanitatem Christi articulum *conceptionis et nativitatis* conjungunt in unum, scil. *Incarnationis,* sed ut ait S. Thomas ad 3, distingui possunt prout est specialis difficultas in unoquoque, sicut in qualibet Persona Trinitatis.

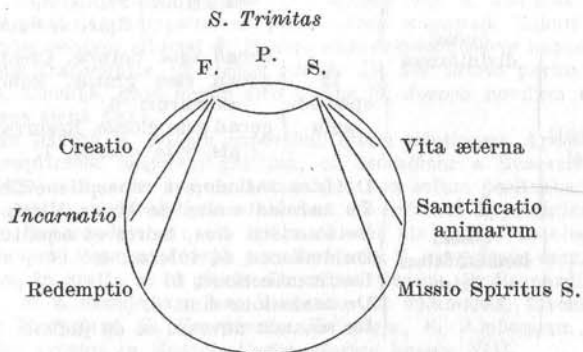
Catechismus Concilii Trident. sequutus est S. Thomam distinguendo diversos articulos pro unaquaque persona divina. Attamen numeravit *duodecim* articulos, conjungens articulum de *Unitate Dei,* cum articulo *de Deo Patre creatori,* et pariter conjungens in unum conceptionem Christi et eius nativitatem. Sic sequutus est litteram Symboli explicandam.

Secundum hunc catechismum: « Symbolum Apostolorum *in tres* potissimum *partes* ita distributum videri, ut in una *divinæ naturæ prima persona* et *mirum creationis opus* describatur (unus articu-

lus [1]), in altera *secunda persona et humanæ redemptionis mysterium* (sex articuli [2]), in *tertia tertia item persona, caput et fons sanctitatis nostræ* variis et aptissimis sententiis concludatur (quinque articuli [3]) ».

Hi omnes articuli reducuntur generaliter ad *tria mysteria*, scil. Trinitatis, Incarnationis, et Redemptionis. Sic ad mysterium *Trinitatis* reducuntur quatuor articuli de Deo uno et Trino; ad mysterium *Incarnationis* reducuntur duo articuli de Christi conceptione et nativitate ex B. M. V.; ad mysterium *Redemptionis* reducuntur sex articuli de Passione Christi, de descensu ad inferos, de eius resurrectione, ascensione, secundo adventu, de sanctificatione animarum, resurrectione carnis et vita æterna.

Supremum omnium mysteriorum est mysterium *S. Trinitatis* et omnia alia ab illo procedunt et ad illud convertuntur, quasi ad summam circuli partem:



Omnia procedunt a Deo et ad Deum convertuntur, primo manifestatur *Pater in creatione*, sic ei appropriatur *omnipotentia*, item manifestatur *in prima elevatione supernaturali*, qua *filii eius* adoptivi sumus.

Postea manifestatur *Filius* in Incarnatione, Redemptione, in Ecclesia et sacramentis, præsertim in Eucharistia.

Denique manifestatur *Spiritus Sanctus* in sanctificatione progressiva animarum usque ad vitam unitivam cum Deo et ad vitam æternam.

[1] Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terræ.

[2] Et in unum Deum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, qui conceptus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, passus, crucifixus, sepultus, descendit ad inferos, resurrexit tertia die, ascendit ad coelos, inde venturus est judicare vivos et mortuos.

[3] Credo in Spiritum Sanctum Dominum, vivificantem, S. Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam.

Sic mysterium *Trinitatis est omnium altissimum et quoad nos obscurissimum*, sed *cum fiet nobis evidens*, sub lumine gloriæ, tunc ipso facto alia mysteria supernaturalia quæ ab illo essentialiter dependent, erunt nobis evidentia. Nunc sumus discipuli, credentes propter auctoritatem Dei revelantis, est progressiva initiatio ad scientiam divinam, et jam in obscuritate fidei contemplamur connexionem mysteriorum cum supremo.

Quidam volunt ad unum reducere *mysteria Incarnationis et Redemptionis*, sed dici potest: est *specialis obscuritas* in mysterio Redemptionis sive ex parte Christi quoad merita eius, v.g. conciliatio summi doloris et gaudii, conciliatio perfectæ libertatis Christi et impeccabilitatis eius, pariter quoad nos conciliatio gratiæ divinæ et libertatis nostræ.

Confirmatur prædicta explicatio solutione objectionum.

Ad 1[um]. Sub articulo *unitatis* continentur ea quæ rationem superant circa Providentiam supernaturalem et omnipotentiam. Unde articulus de unitate est de *unitate Dei auctoris gratiæ*, dum unitas Dei auctoris naturæ non est articulus fidei, quia est quid demonstrabile, sed est præambulum fidei.

Ad 2[um]. *Omnipotentia* autem Dei *includit* quodammodo *omnium scientiam et providentiam*, quæ non explicite enumerantur in Symbolo. Non enim Deus posset omnia facere quæ vellet in istis inferioribus, nisi ea cognosceret et gubernaret.

Ad 3[um] convenit distinguere *tres articulos*, sec. *Tres Personas divinas*, quia est *specialis difficultas* pro unaquaque, et fuerunt speciales hæreses, v.g. hæresis Arii contra Filium, Macedonii contra Spiritum Sanctum. Item speciales difficultates habent conceptio Christi et eius nativitas.

Ad 4[um] circa personam Patris non multiplicantur articuli, quia Pater non mittitur sicut Filius et Sanctus Spiritus.

Ad 5[um]. Filio appropriatur infusio doni sapientiæ, Spiritui Sancto infusio caritatis.

Ad 6[um]. *Eucharistia* quoad eius effectum continetur sub sanctificatione animarum ac effectibus gratiæ, et Eucharistia, ut miraculose continens Christi corpus, continetur sub omnipotentia.

ART. IX. — UTRUM CONVENIENTER ARTICULI FIDEI IN SYMBOLO PONANTUR, SEU IN SYMBOLUM ALIQUOD REDIGANTUR.

Symbolum est vox græca ex συμβάλλειν duo significans. 1° *Collationem* plurium rerum in communi; 2° *Signum* quo milites ab aliis distinguuntur vel quo in contractibus veteres utebantur. Hoc utrumque symbolo fidei convenit. Et similiter ex hoc apparet convenientia

redigendi diversos articulos fidei in aliquod symbolum, ut fecerunt Apostoli, et postea Patres in Conc. Nicæno.

Ratio convenientiæ hujusce coadunationis est: 1° ut articuli fidei *facilius possent omnibus proponi et memoria teneri; 2° ut fideles dignoscerentur per unius fidei professionem.*

S. Thomas ad 6um loquitur non solum de *Symbolo Apostolorum*, sed de *Symbolo Patrum Nicænorum*, quod fuit declarativum prioris, *contra Arium* negantem divinitatem Verbi. Deinde hoc Symbolum Nicænum auctum est in *Concilio Constantinopolitano contra Eunomium* negantem processionem Spiritus Sancti et *contra Macedonium* negantem eius divinitatem. Tertium quod dicitur *S. Athanasii*, fuit postea ab Ecclesia receptum.

Ad 2um. Plura Symbola proponuntur occurrentibus hæresibus, prout quædam oportuit distinctius explicari, ut munirentur fideles contra hæreticorum versutias. Sed *in omnibus Symbolis eadem fidei docetur veritas.*

Ad 3um. In Symbolo melior est hæc redactio: « *credo Sanctam Ecclesiæ Catholicam* » quam ista: « credo *in* Sanctam Ecclesiam », quia Ecclesiæ propositio non est motivum fidei, sed solum conditio. Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. Symboles, Origines historiques, valeur dogmatique (A. Michel).

ART. X. — UTRUM AD SUMMUM PONTIFICEM PERTINEAT FIDEI SYMBOLUM ORDINARE.

Respondetur affirmative sicut ad eum pertinet congregare Concilium generale, et sic probatur: quia *ad Summum Pontificem* pertinet *finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur.* Ad eum enim, ut dicitur in Decretalibus, referuntur majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones.

S. Thomas hanc rationem fundat in hoc verbo Domini ad Petrum apud Luc. (XXII, 32): « *Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* » [1]. (Durante Passione non defecit interna fides Petri, sed externa fidei confessio). Et huius ratio est, addit S. Thomas, « quia *una fides debet esse totius Ecclesiæ*, sine schismate. Quod servari nequit nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest ».

Nunc infallibilitas Romani Pontificis est solemniter definita in Conc. Vaticano (sess. IV, cap. 4). Est infallibilis quando ex cathedra loquitur ut supremus Doctor Ecclesiæ, cuius *definita sententia irretractabilis est* et *irreformabilis* etiam ante consensum Ecclesiæ docentis vel Concilii universalis (cf. DENZ., 1839). Romanus Pontifex ex cathedra loquens sec. promissionem Christi *nunquam erravit in*

[1] Erat oratio Christi efficax sec. eius voluntatem consequentem, cf. IIIam, q. 21, a. 4.

rebus fidei et morum (DENZ., 1836). Unde recte dicitur fidei propugnator, cuius munus est fidei veritates definire et defendere (ut dicitur in II Conc. Lugdunensi, a. 1274; DENZ., 466); quæ definitiones nunquam fiunt in detrimentum scientiæ (DENZ., 1679, 1712), quidquid dicant rationalistæ aut semirationalistæ.

Sic terminatur Ia quæstio *de objecto fidei* et *de eius duabus conditionibus*. Hoc objectum formale *quod* est *Veritas prima in essendo;* objectum formale *quo* est *Veritas prima in dicendo,* cui infallibiliter et supernaturaliter fidelis inhæret credendo simul Deo revelanti et Deum revelatum.

Præsupponuntur *duæ conditiones:* ex parte objecti: *propositio Ecclesiæ* quæ est regula proxima fidei; ex parte subjecti: *judicium de evidenti credibilitate* mysteriorum fidei.

Ipsa mysteria sunt non visa et nequeunt demonstrari, sed sunt evidenter credibilia.

QUÆSTIO II.

DE ACTU INTERIORI FIDEI

Post considerationem objecti fidei, agendum est de his quæ specificantur ab isto objecto, scil. de actu fidei et postea de habitu seu de ipsa virtute infusa, quæ est principium actus et quæ per eum cognoscitur.

Actus autem fidei est vel internus vel externus, scil. confessio fidei. Quoad actum internum sunt decem articuli, qui dividuntur in tres partes.

1ª PARS: *Quid sit credere* (a. 1) et *quot modis dicatur*, scil. credere Deo, Deum, et in Deo (a. 2).

2ª PARS: *De necessitate actus interioris fidei* (ab art. 3° ad 8um incl.), scil. utrum ad salutem necessarium sit credere: 1° veritates supernaturales; 2° veritates naturales religionis; 3° credere aliqua *explicite;* 4° utrum ad credendum *explicite* omnes æqualiter teneantur; 5° utrum sit de necessitate salutis habere fidem explicitam de Christo; 6° de Trinitate.

3ª PARS: *De merito actus fidei:* Utrum sit actus meritorius (a. 9); utrum ratio humana diminuat meritum fidei (a. 10).

ART. I. — UTRUM CREDERE SIT CUM ASSENSIONE COGITARE.

Status quæstionis. — Hic articulus est ad explicandam definitionem actus interni fidei datam a S. Augustino in l. I *De Prædestinatione sanctorum*, c. 2, scil. « credere est cum assensione cogitare » seu ut constat ex contextu Augustini, credere est revelata a Deo cogitare cum assensione inevidente, sed tamen firma.

Est quædam difficultas: 1° quidem, quia si credere est cogitare, importat quamdam inquisitionem: coagitare; atqui Damascenus dicit: « fides non est inquisitivus assensus ». 2° Assentire videtur pertinere ad voluntatem, atqui fides est in intellectu, prout objectum eius est *verum*.

Responsio S. Thomæ est: *Proprium est credentis, ut cum assensu cogitet.*

1° *Probatur ipsa auctoritate Augustini*, quæ auctoritas ex se sola affert argumentum proprium et *probabile* in theologia. Cf. Iª, q. 1,

a. 8, ad 1um: « Auctoritatibus doctorum Ecclesiæ (sacra doctrina utitur) quasi *arguendo ex propriis, sed probabiliter*. Auctoritate S. Scripturæ utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritate philosophorum utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus ».

Dico ex sola auctoritate S. Augustini habetur argumentum theologiæ probabile et proprium; non dico certum.

Vitanda est in hoc exaggeratio Jansenistarum, quorum damnata est hæc propositio (DENZ., 1320): « Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam *absolute* potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam ».

Aliud est si agitur de doctrina S. Augustini approbata per Ecclesiam, v.g. incorporata in II Conc. Arausicano, quod plures continet textus ad litteram ex Augustino desumptos.

Item si agitur de unanimi consensu Patrum de doctrina fidei, hic consensus præbet theologo argumentum theologice certum. (Cf. DE GROOT, *De Ecclesia*, 1906, p. 785).

2° *Ratione theologica* ostenditur hanc definitionem Augustini esse veram definitionem actus fidei, sive agatur de fide divina, sive de humana.

Notandum est quod definitio alicuius rei non habetur per deductionem demonstrativam, sed potius per inductionem comparativam et per divisionem generis. Aristoteles ostendit enim in l. II *Post. Anal.* quod definitio realis per genus et differentiam non demonstratur, quia est fundamentum demonstrationis proprietatum, sed obtinetur per divisionem descendentem generis supremi, et ascendentem inductionem comparativam, in qua comparatur res definienda cum similibus et cum dissimilibus; hæc venatio dirigitur a conceptu confuso rei definiendæ expresso in definitione nominali.

Nunc actus credendi comparandus est cum similibus actibus qui sunt videre, scire, opinari.

In prima parte articuli ostenditur quod *cogitare* dicitur tripliciter:

Cogitare tripliciter dicitur:

- *Considerare communiter*, quod etiam in visione et scientia invenitur.
- *Considerare cum quadam inquisitione*, antequam perveniatur ad certitudinem visionis, ita Augustinus dicens: « Verbum Dei est *sine cogitatione* Dei, nam statim videtur et videt, scil. cogitatio est motus intellectus deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis.
- *Actus virtutis cogitativæ*, quæ est cum memoria sensitiva supremus sensus internus circa singularia agenda, et est in homine id quod est æstimativa in brutis.

His suppositis ostenditur quod *credere est cogitare* (*2° modo*) *cum assentione*.

In secunda parte articuli est simul divisio generis judicii et inductio comparativa. Hæc duo reduci possunt ad *syllogismum non illativum* sed *explicativum*, scil.:

Credere est quidem *firmiter adhærere* veritati revelatæ (in quo convenit cum scire et intelligere), *sed* tamen *hæc cognitio non est perfecta per manifestam visionem* (in quo credere convenit cum opinione). Atqui hæc omnia convenienter sic exprimuntur: « *cum assensione cogitare* ». Ergo bona est definitio data ab Augustino: sic enim distinguitur credere, ab omnibus aliis actibus intellectus qui sunt circa verum et falsum; scil. sic methodice invenitur (sed non proprie demonstratur) definitio actus fidei per genus et differentiam specificam.

In hac definitione « *cogitare* » est quasi genus, conveniens simul opinioni et inquisitioni scientificæ; « *cum assensione* » est quasi differentia specifica, quâ credere distinguitur ab opinione, et quia remanet cogitatio, credere distinguitur etiam a scientia, nam in scientia cogitatio inquisitiva desinit dum mens pervenit ad evidentiam rei demonstratæ.

Sed dici potest etiam « assentire cum cogitatione », cf. II^a-II^{ae}, q. 2, a. 2: « Credere est actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis ».

Quænam est ista *inquisitio cogitationis? — Ad 1um* respondetur: « Est inquisitio eorum *per quæ inducitur* homo ad credendum, puta quia dicta sunt a Deo et miraculis confirmata ». *Remanet* etiam cogitatio circa ipsum mysterium, v.g. *quomodo Deus possit esse simul unus et trinus,* non est evidentia connexionis inter subjectum et prædicatum.

Quomodo simul sint cogitatio inquisitiva et firma adhæsio? — Firma adhæsio non necessario sequitur ex cognitione facti revelationis, nec ex consideratione mysterii obscuri (v.g. prædestinationis) quod potest superbis displicere. Ad 3um respondetur: « intellectus credentis *determinatur ad unum,* non per rationem, sed *per voluntatem,* et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus sec. quod a voluntate determinatur ad unum ». Scil. est libertas non solum exercitii (seu libertas considerandi vel non considerandi), sed est libertas specificationis (scil. aut *volo* credere, aut *nolo* credere mysteriis prædestinationis et æternitatis poenarum, imo etiam volo conari ad discredendum, quia quædam mysteria, ut æternitas poenarum, sunt nimis obscura et pluribus displicent). Unde « credere est actus intellectus sec. quod movetur a voluntate ad assentiendum ».

Eadem doctrina longius exponitur in qu. *De Veritate,* q. 14, a. 1. Cf. *De Revelatione,* I, 443. Hic articulus de Veritate sic resumitur: ut bene appareat *venatio definitionis* actus fidei per divisionem generis et per inductionem comparativam. Credere pertinet ad judicium, non ad simplicem apprehensionem, nec ad ratiocinium. Sed quoad judicium potest esse quadruplex status mentis. Sic:

Judicium formandum vel formatum
- *sine certitudine*
  - *sine majori inclinatione* ad unam partem, *dubium,* vel judico quod dubitandum est.
  - *cum majori inclinatione* ad unam partem, *opinio,* sed cum formidine errandi in obliquo.
- *cum certitudine:* intellectus assentit seu determinatur ad unum
  - *ab evidentia objecti*
    - *immediata* (*intuitio principiorum*).
    - *mediata* (*scientia*).
  - *a voluntate* (*fides*), quia objectum est inevidens, sed bonum est assentire dictis alicujus testis, propter auctoritatem eius.

Id quod proprium est in *actu fidei* est quod « *assensus et cogitatio sunt quasi ex æquo;* dum in scientia, cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat » ita ut non sit amplius cogitatio seu inquisitio. In opinione vero est cogitatio inquisitiva, sed sine assensu firmo. In opinione enim, major inclinatio ad unam partem et formido errandi non debent esse ex æquo, sed debet prævalere inclinatio ad adhærendum. Sic propositio minus probabilis non est serio probabilis in conflictus probabilioris.

Legere art. *De Verit.,* q. 14, a. 1.... « Intellectus *credentis* dicitur esse *captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis* (II *Cor.,* x, 5): "in captivitatem redigentes *omnem* intellectum in obsequium Christi". Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus (indeliberatus) de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis hoc non accidat in intelligente nec in sciente ». Hoc valet pro fide humana et pro divina.

Sed actus fidei prout est *sub imperio voluntatis* excludit *dubium deliberatum,* quod jam esset peccatum contra fidem, et recessus ab eius motivi infallibili, scil. a prima Veritate revelante, cui infallibiliter et supernaturaliter debemus sub influxu gratiæ inhærere, etiam inter tormenta martyrii.

In commentario nostri articuli, ad 3um, explicari posset quænam *pia motio voluntatis* requiritur ad actum fidei, et quæ non invenitur in his qui resistunt prædicationi evangelicæ etiam visis miraculis. Sed hoc clarius erit post explicationem articuli sequentis post quem statim exponi possunt duo ultimi articuli hujusce quæstionis scil. de merito actus fidei, ut postea longius sit sermo de quæstione de necessitate actus credendi ad salutem, quæ hodie magis evolvitur.

ART. II. — **UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ACTUS FIDEI PER HOC QUOD EST CREDERE DEO, CREDERE DEUM, CREDERE IN DEUM.**

Status quæstionis. — Hic articulus ponitur ad explicandam hanc distinctionem quæ legitur apud Augustinum in libro *De Verbis D.ni,* Sermo 61 et super Joan., tr. 29, a medio. Difficultas est: 1° Quia tunc, ut videtur, essent *plures actus,* v.g. ad credendum Deum Trinum oporteret simul aliis actibus credere *Deo* et credere *in Deum;* actus fidei esset igitur triplex, videtur e contra esse notitia simplex et non discursiva, ut supra dictum est. 2° Credere Deo invenitur in quolibet actu fidei, ergo non distinguitur ab aliis actibus fidei.

Conclusio est: Convenienter *credere distinguitur sic tripliciter* prout unus et *idem actus fidei tripliciter se habet ad objectum fidei,* diversimode consideratum (ex corp. art. ad 1um).

Prob. sic ratione theologica:

Actus cuiuslibet potentiæ vel habitus accipitur sec. ordinem ad unum objectum. Atqui objectum fidei potest tripliciter considerari scil. relate ad intellectum: 1° ut est *objectum materiale;* 2° ut est *motivum formale;* et 3° relate ad voluntatem ut est *finis.* Ergo unus et idem actus dicitur:

— credere *Deum* (quoad objectum materiale creditum vel formale quod);
— credere *Deo* (quoad objectum formale quo);
— credere *in Deo* (quoad finem motus voluntatis imperantis actum fidei).

Clarius:

Credere
- ex parte intellectus
  - objectum materiale: *Credere Deum revelatum,* v.g. Deum esse Trinum, esse Auctorem gratiæ.
  - motivum formale: *Credere Deo revelanti.*
- ex parte voluntatis quæ refertur ad Veritatem primam sicut ad finem: *Credo in Deum.*

Et sic servatur distinctio Augustini et cessant difficultates.

Confirmatur per solutionem objectionum.

Ad 4um explicatur quomodo Veritas prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis. Quia scil. voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem, et sec. hoc ponitur actus fidei « credere in Deum ». Hæc motio voluntatis actum fidei imperantis vocatur *pia motio* de qua mox tractabimus agendo de merito

actus fidei. — Notandum est quod *credere in Deum, tendendo* in eum sicut *in ultimum finem,* non invenitur nisi in actu fidei vivæ, imperato a caritate, ut est in justis. Attamen fideles qui sunt in statu peccati mortalis et ideo sine caritate, conservando fidem infusam, ut infra dicetur, *imperfecte, sed vere credunt in Deum,* non quidem in Deum super omnia efficaciter dilectum, sed in Deum *qui dedit verba vitæ aeternæ* et repromisit credentibus aeternam beatitudinem. Hi peccatores vident quod *bonum est credere Deo,* sed non diligunt efficaciter Deum super omnia.

Ad 3um notatur quod dum infidelis dicitur credere Deum, prout admittit *naturaliter probationem existentiæ Dei,* non est *idem assensus,* quia non est idem motivum formale. Insuper generaliter in infidelium cognitione de Deo sunt multi errores, unde hic dicitur quod « non vere Deum credunt ».

Notandum est cum Cajetano in q. 1, a. 1, n. XI, quod ex præsenti articulo valde confirmatur id quod dicimus circa art. 1um primæ quæstionis, scil. quod *fides infusa immediate sine discursu adhaeret suo motivo formali, uno et eodem actu quo credit mysterium revelatum.* Sic Veritas prima revelans, seu Auctoritas Dei revelantis, scil. Dei Auctoris gratiæ *concreditur,* seu *creditur simul cum ipso mysterio revelato,* v.g. Trinitatis vel Incarnationis. *Unico* actu simplici, fidelis per fidem infusam credit *Deo revelanti* et *Deum revelatum* (scil. Deum Trinum) *et in Deum,* prout *finis* hujusce actus intellectualis a voluntate determinatus est Deus. Hoc non intellexit Suarez qui multiplicavit tres actus.

Unde in corpore nostri articuli, agendo de motivo formali fidei, S. Thomas dicit: « *formale objectum fidei est Veritas prima* (revelans) *cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur* ». Inhæret scil. supernaturaliter et immediate, non mediante discursu (mediantibus solum speciebus intelligibilibus), *alioquin hoc motivum formale non esset motivum formale immediate specificans fidem infusam, sed attingeretur mediante alio motivo formali,* quod esset principium naturaliter notum istius discursus, v.g. evidentia veracitatis divinæ naturaliter notæ, conjuncta cum evidentia miraculi.

Sic fides infusa amitteret et suam essentialem supernaturalitatem et suam summam certitudinem, sed certitudo eius *resolveretur formaliter* in certitudine morali de existentia miraculorum aliorumque signorum quibus confirmatur revelatio.

Cajetanus in nostro art. refert aliquam objectionem Durandi, qui dixit: « Credere Deo et Deum » sunt quidem unus et idem actus, sed « credere in Deum » importat duos actus qui procedunt a duobus habitibus, scil. a fide et a caritate, nam significat: credendo et amando ire in Deum.

Responsio Cajetani est: *unus et idem numero actus* procedit a virtute imperante et a virtute a qua elicitur, v.g. actus castitatis religiosæ est actus unus procedens simul a castitate, a religione et a caritate; item « credere in Deum », quando est actus a caritate imperatus (scil. actus fidei vivæ), est unus numero sec. rem, quamvis a duobus proveniat habitibus subordinatis. Item tenemus quod con-

templatio infusa procedit quoad substantiam a fide infusa, quoad modum penetrationis a dono intellectus et quoad gustum a dono sapientiæ. Hoc pluries scripsimus. P. de Guibert nobis tribuit oppositam sententiam, quam nunquam defendimus.

Corollarium. — *Perfecte credere in Deum* supponit caritatem, sed IMPERFECTE *credere in Deum* potest esse sine caritate. Perfecte credere in Deum supponit caritatem quia credere in Deum est credendo tendere in Deum sicut in ultimum finem, propter quem volumus credere. Et ideo solus justus *perfecte* credit *in Deum,* nam in solo justo actus credendi est imperatus a voluntate tendente in Deum super omnia efficaciter dilectum.

Sed fideles qui sunt in statu peccati mortalis, quamvis imperfecte, vere tamen credunt *in* Deum, ut patet ex C. Trident., sess. 6, can. 28 (DENZ., 838): « Si quis dixerit amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, *a. s.* ». Fideles peccatores *imperfecte* credunt in Deum, quia non in Deum super omnia efficaciter dilectum: attamen *vere* credunt in Deum, quia credunt prout bonum est credere Deo qui dedit verba vitæ aeternæ et repromisit credentibus beatitudinem.

Actus fidei potest esse sine caritate, scil. in peccatore, tunc determinandum est quid sit *pia motio voluntatis* ad actum fidei requisita prout distinguitur et a caritate et a spe. Cf. infra, q. 6, a. 2.

Hæc autem quæstio tangitur in fine praesentis quaestionis, scil. art. 9, et 10 ubi agitur de merito actus fidei. Unde claritatis gratia transimus exceptionaliter ad istos duos articulos, ut longius tractetur postea quæstio de necessitate actus fidei ad salutem. Nonnisi per accidens interverto ordinem articulorum, quia per se optime ordinati sunt a S. Thoma, normaliter enim agendum de merito alicuius actus postquam de eius necessitate ad salutem.

ART. IX. (anticipatus) — UTRUM CREDERE SIT MERITORIUM.

Status quæstionis. — Difficultas est: 1° Quia actus fidei potest esse *sine caritate,* quæ est principium meriti; 2° Quia nec *scire* nec *opinari* est meritorium, ergo nec credere, quia est medium inter scire et opinari; 3° Quia vel habetur sufficiens inductivum ad credendum et tunc non est meritum, vel non habetur tunc est levis credulitas non meritoria.

Responsio tamen est: *Actus fidei potest esse meritorius.* Non dicitur quod sit semper meritorius, quia in peccatoribus non est meritorius.

1° *Probatur auctoritate S. Scripturæ.* (*Hebr.*, XI, 33): « Sancti per fidem adepti sunt repromissiones », quod non esset, nisi credendo mererentur. Citari possunt plures alii textus S. Scripturæ, quos citat Faucher, in sua editione Summa theol.

2° *Probatur auctoritate Conciliorum:* C. Arausicanum II, can. 5 (DENZ., 178); C. Trident., sess. 6, cap. 6 (DENZ., 798); C. Vaticanum, sess. 3, cap. 3, can. 5 (DENZ., 1791, 1814), in quo ultimo loco legitur: « Si quis dixerit assensum fidei christianæ *non esse liberum,* sed argumentis humanæ rationis necessario produci, aut *ad solam fidem vivam quæ per caritatem operatur* (*Gal.*, v, 6) *gratiam Dei necessariam esse, A. S.* ». Ergo actus fidei vivæ est meritorius ut liber et ex caritate. Hoc est contra Hermes, et antea damnata est propositio Pici Mirandulani sub Innoc. VIII (DENZ., 736) scil. assensum fidei esse probabiliter necessarium et non liberum scil.: « Non est in potestate hominis credere articulum fidei esse verum quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet ». Damnata est hæc propositio ut erronea et hæresim sapiens. Superbus enim quandoque negat, etiam visis signis revelationis, mysteria prædestinationis et æternitatis poenarum, prout ei non placent. Eis e contrario assentit justus quandoque cum maximo merito inter vehementes tentationes.

3° *Probatur ratione theologica* sic:

Actus est meritorius prout *procedit a libero arbitrio, sub imperio caritatis.* Atqui actus fidei est *actus intellectus assentientis veritati divinæ* sub imperio voluntatis liberæ, quae potest per caritatem perfici. Ergo actus fidei potest esse meritorius et est meritorius in justo. Nulla est difficultas:

Major explicata est supra, ubi de merito, I^{a}-II^{ae}, q. 114, a. 3 et 4.

Minor supra probata est q. 1, a. 4: fides est de non visis, objectum ejus non sufficienter movet, ideo assensus est in potestate nostra seu liber non solum quoad exercitium, sed quoad specificationem; possum, etiam visis miraculis, dicere *non volo* credere, etiam *nolo* credere, imo *volo conari ad discredendum,* quia quædam mysteria, ut æternitas poenarum, mihi displicent.

Ad 1um. Actus fidei non est meritorius nisi ex caritate procedat; ita etiam adveniente caritate, actus naturæ ut comedere, bibere, fit meritorius prout subjacet libero arbitrio; hi actus fiunt meritorii, in quantum sunt voluntarii et ordinati per caritatem ad Deum super omnia efficaciter dilectum.

Ad 2um. *Assensus* scientiæ non est meritorius quia est necessarius et non liber; sed *consideratio* actualis rei scitæ est libera, possum enim considerare vel non considerare, et considerare hoc vel illud, tunc hæc consideratio libera fit meritoria si ex caritate procedit. Sic docere philosophiam vel theologiam est quid meritorium dum fit ex caritate et etiam ex obedientia.

In fide utrumque, scil. *considerare* et *assentire* subjacet libero arbitrio, et ideo quandum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius.

Opinio potest esse meritoria præsertim ex parte considerationis, v.g. adhærere alicui opinioni S. Thomæ, propter Deum. Item adhae-

rere 24 propositionibus ex S. Thoma extractis et a S. Congregatione Studiorum propositis.

Ad 3um. Qui credit, habet *sufficiens inductivum* ad credendum, non ad sciendum, ergo remanet meritum et quoad considerare, et quoad assentire. Legere.

ART. X. (anticipatus) — **UTRUM RATIO INDUCTIVA AD EA QUAE SUNT FIDEI MINUAT MERITUM.**

Status quæstionis. — Aliis verbis: an fides carbonarii sit magis meritoria quam fides theologi? — Difficultas quæstionis apparet ex argumentis ad invicem oppositis, quæ sunt initio articuli. Etenim: 1° S. Gregorius dicit: « Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum »; 2° Quia ratio inductiva ad credendum *minuit obscuritatem fidei;* proinde rationem virtutis; 3° Quia persecutio aut tentatio contra fidem auget meritum fidei; in nocte obscura spiritus, sunt magnæ tentationes contra fidem, magnæ obscuritates, sic augetur meritum fidei; ergo per oppositum ratio inductiva ad credendum minuit meritum fidei.

Attamen ex altera parte in I Petri (III, 15) dicitur: « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti nos rationem de ea quæ in vobis est spe ». Scil. fideles semper debent esse parati ad respondendum incredulis *propter quænam motiva* mysteria fidei sunt evidenter credibilia. Non autem ad hoc induceret S. Petrus, si per hoc minueretur meritum fidei.

Quomodo igitur solvere problema, et conciliare auctoritates et rationes quæ videntur ad invicem oppositæ. Opus est distinctione, et recta distinctione ad semitam veritatis inveniendam. Legere articulum.

Solutio S. Thomæ est: *Ratio humana inducta ad credendum minuit meritum fidei, si se habet antecedenter ad voluntatem credendi (quasi ingrediendo in motivum formale assentiendi)*; non vero si hæc ratio humana se habet *consequenter,* imo tunc est signum majoris meriti.

1a Pars probatur: Credere est meritorium prout homo libere assentit revelatis non propter rationem humanam, sed *proper auctoritatem divinam.* Atqui dum ratio humana inducta se habet antecedenter, quasi ingrediendo in motivum formale assentiendi, homo non assentit *unice* propter auctoritatem divinam. Ergo sic minuitur meritum fidei.

Major habetur ex supra dictis.

Minor est evidens: casus est « quando aliquis non haberet voluntatem, aut saltem promptam voluntatem ad credendum *nisi ratione humana induceretur* ». V.g. legitur (apud JOAN., XX, 19) quod

post resurrectionem suam Jesus apparuit Apostolis, absente Thoma, et ostendit eis manus et latus: « Thomas autem unus ex duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis quando venit Jesus. Dixerunt ergo ei alii discipuli: Vidimus Dominum. Ille autem dixit eis: *Nisi videro in manibus eius fixuram clavorum et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius, non credam.* Et post dies octo, item Jesus apparuit iisdem præsente Thoma, et dixit ei: Infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum, et noli esse *incredulus,* sed *fidelis.* Respondit Thomas, et dixit ei: Dominus meus et Deum meus. Dixit ei Jesus: Quia vidisti me Thoma, credidisti, beati qui *non viderunt et crediderunt* ». (Cf. Commentarium S. Thomæ in Joan., cap. XX, et in IIIa, q. 55, a. 5, ad 3m). Item Christus dixerat (apud LUCAM, XXIV, 25) discipulis euntibus ad castellum nomine Emmaus: « *O stulti* et *tardi corde ad credendum* in omnibus quæ locuti sunt prophetæ ». Item (apud MATTH., XIV, 31): « Jesus ambulans super aquas dixerat Petro: *Veni.* Petrus ambulans super aquam timuit et clamavit: Domine salvum me fac, et continuo Jesus ait illi: *Modicæ fidei quare dubitasti?* ». — Item (MATTH., VI, 30): « Si autem foenum agri... Deus sic vestit, quanto magis vos modicæ fidei? ». — Item (MATTH., VIII, 26): « Discipuli erant in navicula cum Jesu, advenit tempestas, et Jesus dormiebat. Tunc discipuli suscitaverunt eum, dicentes: Domine, salva nos, perimus. Et dixit eis Jesus: Quid timidi estis, *modicæ fidei?* ». — Item ad discipulos (MATTH., XVI, 8): « Quid cogitatis intra vos, modicæ fidei, quia panes non habetis? ».

Ex his variis exemplis apparet quid vult dicere S. Thomas? — Non vult dicere quod homo debeat credere *sine evidentia credibilitatis;* dixit enim antea, q. 1, a. 4, ad 2: « Non enim crederet, nisi videret mysteria esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi ». Sic semper motiva credibilitatis debent *præcedere tempore* actum fidei, ut quis prudenter credat. Sed non debent ingredi in motivum formale assensus, alioquin minueretur meritum fidei; non debent esse ratio adhæsionis, nam motivum formale fidei infusæ est unice auctoritas Dei revelantis.

Unde motiva credibilitatis debent se habere ad actum fidei *antecedenter* sec. prioritatem temporis, non vero *antecedenter* causalitate. Aliis verbis, ut recte ait Billuart: « Si motiva credibilitatis se habeant antecedenter (ut causa) ad assensum fidei, id est, si illum causent per modum rationis formalis sicut divina veritas, ita ut propter illa assentiam sicut propter divinam auctoritatem, minuunt meritum fidei. Id est si motiva credibilitatis concurrant *in eodem genere causæ* ad actum fidei, minuunt eius meritum, quia in hoc consistit meritum fidei quod intellectus motus a voluntate *se subiiciat Deo revelanti,* seu credat propter solam auctoritatem seu veracitatem Dei, quæ est illius objectum formale quo seu motivum ».

In hoc casu enim homo est *modicæ fidei,* in eius assensu invenitur quasi permixtio auri et plumbi, scil. *eius assensus est quasi duplex, partim procedit ex fide infusa* eiusque motivo formali; *partim ex ratione naturali et motivo humano.* Et forsitan hæc permixtio

(lega, alliage) sæpe invenitur in nostra fide, et non totaliter excluditur nisi per purificationem passivam spiritus, in qua, contra tentationes adversus fidem, magnum meritum fidei invenitur prout anima tunc *purissime* credit *propter solam auctoritatem Dei revelantis*, non obstantibus tentationibus, non obstante maxima obscuritate mysteriorum, v.g. prædestinationis. Hæc obscuritas tunc augetur non solum propter vehementes tentationes dæmonis, sed prout anima tunc magis penetrat profunditatem seu altitudinem horum mysteriorum; sub isto aspectu hæc obscuritas est transluminosa, seu provenit ex nimia « luce inaccessibili in qua Deus habitat » ut dicitur I *Tim.* (VI, 16). Hoc debuisset melius intelligere *Lugo* qui admisit fidem discursivam in cuius motivo formali ingreditur propositio Ecclesiæ miraculis confirmata.

1um Corollarium. — *Purificationes passivæ spiritus* descriptæ a S. Joanne a Cruce in suo mirabili opere « *Nox obscura* », *augent et valde meritum fidei, prout fidem liberant ab omni permixtione*, et in tota sua eminentia quoad nos statuunt motivum formale fidei, essentialiter supernaturale, quod tunc quasi experimentaliter apparet immensuratim altius motivis credibilitatis. Auctoritas enim Dei auctoris gratiæ, cui supernaturaliter et infallibiliter pura fides adhæret, superat sine mensura rationalem evidentiam miraculorum. Quando animæ contemplativæ sunt in his purificationibus passivis spiritus, non valde juvarentur si eis diceretur : « *faveas legere bonam apologeticam* » ac si assensus fidei resolveretur formaliter in evidentiam miraculorum; hoc esset descendere ad ordinem inferiorem. Oportet eis dicere : *orandum est, postulanda est gratia actualis efficax ad firmissime et supernaturaliter credendum*, dicendo : « *Domine adjuva incredulitatem meam...* » (MARC., IX, 23). Hoc etiam dicendum est animabus quæ veniunt ad nos dicentes : « pater meus recenter mortuus est sine absolutione, et mysterium prædestinationis mihi apparet incredibile ». Altius assurgendum est orando, postulando per Christum et B. Mariam V. gratiam actualem fidei et *refugium in Veritate prima* ac simul in isto refugio invenitur « pax quæ exsuperat omnem sensum et custodit corda nostra et intelligentias nostras in Christo Jesu » (*Phil.*, IV, 7).

Cf. in præsenti articulo resp. ad 3um de merito fidei inter persecutiones, vel tentationes aut similes difficultates. Sed persecutiones non augent meritum nisi occasionaliter augeant voluntatem promptam adhærendi auctoritati Dei revelantis.

2um Corollarium. — *Si per oppositum hoc motivum formale fidei non amplius movet ad assensum, quamvis aliquis assensus revelatis remaneat, tollitur totaliter meritum fidei.*

Ita *in dæmonibus* quia, ut infra dicetur, q. 5, a. 2, ad 1m : « Dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt ». Item ad 2m et 3m.

Ita etiam *in hæreticis formalibus*, qui retinent quædam dogmata tantum, eis adhærendo solum propter aliquod motivum humanum, ex proprio judicio et propria voluntate.

In fide vero informi, quæ donum Dei est, ut infra dicetur, q. 6, a. 2, non est meritum deficiente caritate, sed remanet motivum formale fidei et pius credulitatis affectus seu appetitus boni credentibus repromisi, ut mox dicemus.

Confirmatur hæc prima pars conclusionis, ex analogia cum *passione antecedenti*. Etenim, ut supra dictum est, Ia-IIae, q. 24, a. 3, ad 1m, et q. 77, a. 6, ad 2m : « Passio antecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem et meritum virtuosi actus, nam homo actus virtutum moralium *debet exercere propter judicium rationis et non propter passionem* » ; v.g. *debet defendere patriam propter bonum commune patriæ, et non propter passionem odii contra inimicos*.

Si nulla est passio antecedens causaliter, seu movens ad actum virtutis et fiat *actus unice propter motivum virtutis*, tunc *est perfecte meritorius* dummodo ex caritate procedat ; si e contra minuitur influxus motivi virtutis et prævalet motivum passionis, tunc minuitur meritum, et in fine tollitur. Purificatio autem passiva sensuum ordinatur ad liberandas virtutes morales ab omni admixtione motivi imperfecti.

* * *

2a Pars conclusionis est : *Si ratio humana se habet consequenter ad voluntatem credentis, non minuit meritum fidei, sed est signum majoris meriti;* sicut passio consequens virtutem.

Probatur. Tunc enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et *ex isto sancto amore movetur ad quærendas rationes eorum quæ sunt fidei.* Est « *fides quaerens intellectum* » ut aiebat S. Anselmus.

Ita fecerunt sancti theologi, et Conc. Vatic. (DENZ., 1796), dicit : « Ratio quidem fide illustrata, *cum sedulo, pie et sobrie quærit*, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt ». — Etenim ut hic dicitur *ad 2um* : « Rationes istæ non sunt demonstrativæ, sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur ». Nequidem positive probatur intrinseca possibilitas mysteriorum supernaturalium, sed solum ostenditur quod nullus intellectus potest eorum possibilitatem intrinsecam improbare.

Item *motiva credibilitatis non minuunt* meritum fidei ; nam non causant assensum per modum rationis formalis, sed inducunt tantum intellectum ut credat propter *solam* auctoritatem divinam. « Sic, ait Billuart, motivum formale fidei retinet totum suum influxum et est *causa adæquata* assensus fidei, sicut dum magister proponit di-

scipulo principia, discipulus assentit principiis propter eorum veritatem evidentem, et non propter propositionem magistri, quamvis necessaria fuerit propositio magistri ut discipulus intelligeret et apprehenderet principiorum veritatem ». Ita Samaritani ad mulierem dixerunt : « Jam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere Salvator mundi » (JOAN., IV, 42). Cf. Comment. S. Thomæ ad Joann.

Confirmatur ex analogia *passionis consequentis.*

Etenim, ut supra dictum est (Iª-IIªᵉ, q. 24, a. 3, ad 1ᵐ), *passio consequens* virtutem non minuit meritum, *sed est signum promptioris voluntatis,* v.g. *in Christo dum ejecit venditores e templo* (MATTH., XXI, 12-13) : « Mensas numulariorum et cathedras vendentium columbas evertit et dixit eis: Scriptum est: Domus mea domus orationis vocabitur ; vos autem fecistis illam speluncam latronum ». Oportet quandoque, ait Cajetanus, sibi imperare *tantam iram* consequentem, nec plus nec minus.

Sic dicitur (in *Ps.* LXVIII, 10) : « Zelus domus tuæ comedit me ». Item : « Irascimini et nolite peccare » (*Ps.* IV, 5). Sic sanctus zelus differt a sectarismo et a fanatismo, quia est ardor fidei et caritatis ; differunt inter se sicut passio antecedens et consequens.

Corollarium. — *Non oportet confundere sectarismum cum sancta firmitate fidei, nec liberalismum cum vera caritate,* quæ nunquam obliviscitur jura Dei super omnia, super proximum diligenda. Nec confundendum est studium semirationalisticum v.g. S. Scripturæ cum sacro studio mysteriorum fidei, nec sapientia hujus mundi cum sapientia quæ desursum venit.

1um Dubium : *An demonstratio præambulorum fidei diminuat meritum fidei.* Resp. ad 2m in fine : hæc demonstratio diminuit *rationem* fidei, non tamen rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credenda etiamsi non esset demonstratio, ergo non diminuit meritum.

2um Dubium : — *An ad assensum fidei etiam in peccatore requiratur pia motio voluntatis?*

Responsio est affirmativa.

1° *Probatur ex S. Scriptura.* (*Ad Phil.,* I, 29) : « Vobis *datum* est pro Christo non solum *ut in eum credatis,* sed etiam ut pro illo patiamini ». Ad *Rom.* (X, 10) dicitur : « *Corde* creditur ad justitiam » id est ut explicat S. Thomas in hanc Epist. : voluntate movente intellectum ad credendum. In sacra enim Scriptura cor pro voluntate sumi solet. Insuper dicitur (ad *Eph.,* II, 8) quod « fides est donum Dei » et remanet fides etiam amissa caritate. Ergo ad credendum requiritur pia motio voluntatis.

2° *Probatur ex Traditione* præsertim *ex August.* dicente in tr. 26 in Joan. : « Intrare quisquis ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens (scil. quia coactus), sed *credere non potest nisi*

volens ». Cum insuper credere Deo sit quid *pium,* requiritur ad credendum pia motio voluntatis etiam in peccatore.

3° *Probatur ex Conc. Arausicano* (DENZ., 178) contra Semipelagianos : « Si quis sicut augmentum, ita etiam *initium fidei, ipsumque credulitatis affectum,* quo in eum credimus, qui justificat impium, ... *non per gratiæ donum,* id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur... : "Fides Dei donum est" (*Ephes.,* II, 8) ».

Item (DENZ., 736) contra Picum de Mirandula : « Assensus fidei est liber et per eum homo obsequium præstat Deo ». — Conc. Vatic. (cf. DENZ., 1791) : « *Nemo evangelicæ prædicationi consentire potest,* sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare *fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est* et actus eius opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* præstat ipsi Deo *obedientiam gratiæ eius,* cui resistere posset, consentiendo et cooperando. (Item n. 1814). Insuper in Trident. (n. 808) declaratum est quod fides non amittitur quolibet peccato, sed sola infidelitate ; hinc potest esse sine caritate et sine spe, et tamen adhuc est *donum Dei,* contra Quesnell, 1302, 1401, 1407 et Hermes n. 1791.

4° *Probatur ratione theologica* necessitas hujusce piæ motionis voluntatis ex q. 1, a. 4, et q. 2, a. 1, ad 3ᵐ.

Quando intellectui proponitur objectum *obscurum* et *supernaturale,* requiritur ad credendum *voluntatis motio,* quæ *pia* dicitur ratione supernaturalitatis eius. Atqui ita est quando proponuntur mysteria fidei seu Evangelium. Ergo nemo potest Evangelio credere, ut oportet ad salutem, sine pia motione voluntatis.

Major est certa : ratione obscuritatis objecti quod non sufficienter movet intellectum, requiritur voluntatis motio non solum quoad exercitium sed quoad specificationem. Et ratione supernaturalitatis hujusce objecti requiritur quod ipse actus fidei specificatus ab isto objecto sit supernaturalis, et quod ipsa voluntas credendi sit supernaturalis. Etenim actus voluntatis specificatur a suo objecto, et est eiusdem ordinis, unde non possumus sine gratia *velle* aliquid essentialiter supernaturale, scil. velle credere supernaturaliter.

Minor est certa ex prædictis. Ergo. Cf. infra (q. 4, a. 4) : utrum eadem numero sit fides formata et informis ; (et q. 6, a. 2) : utrum fides informis sit donum Dei, ibid. ad 3ᵐ dicitur : « Datur aliquando homini a Deo quod credat, non tamen datur ei caritatis donum ». V.g. : aliquis catechumenus habens attritionem sine contritione habet fidem sine caritate. Et ibid. dicitur : « Ille qui accipit a Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur sec. quid, ut scil. cesset a tali peccato ». Cajetanus ibid. dicit : « Et hæc nota propter baptizatos in peccato mortali et propter hæreticos *quando*

convertuntur ad fidem cum peccato mortali. Infunditur siquidem tunc a divina liberalitate fides sine caritate subjecto disposito ad fidei et non caritatis susceptionem; sicut materiæ dispositæ ad substantiam animæ et non ad opera eius infunditur anima, ut patet in amentibus ab utero ».

Breviter *solvuntur objectiones* contra necessitatem hujusce motionis.

1ª Objectio: Videtur quod ad fidem humanam non requiritur motio voluntatis, ergo nec ad fidem divinam.

Respondetur: Nego antecedens, prout fides humana distinguitur ab opinione et excludit formidinem errandi, absque evidentia objecti. Insuper actus fidei divinæ longe firmior et difficilior est quam actus fidei humanæ, unde in difficilioribus et singulariter extraordinariis non raro dicimus: *Non possum credere; nisi videro, non credam,* aut nonnisi cum formidine erroris opinamur.

Instantia: Sed dæmones credunt (ex Ep. JACOBI, II, 19). Atqui non credunt ex pia motione voluntatis. Ergo.

Respondetur: Credunt non fide infusa et divina propter auctoritatem Dei revelantis, sed fide acquisita ut quodammodo coacti ab evidentia signorum. (cf. infra q. 5, a. 2).

Instantia: Sed voluntas non potest movere intellectum quoad specificationem, sed solum quoad exercitium, nam ab ipso intellectu movetur quoad specificationem.

Respondetur: Voluntas nequit movere intellectum quoad specificationem, quando objectum est evidens, concedo; quandoque *objectum est obscurum* et *circa illud voluntas bene vel male afficitur,* nego. Ex hoc enim quod est bene vel male affecta exsurgit inter eam et hoc objectum relatio convenientiæ vel disconvenientiæ, et sic apparet intellectui quod bonum est pro voluntate sic disposita movere ad adhærendum huic objecto obscuro, v.g. bonum est credere Deo non obstante obscuritate mysteriorum. Hic influxus voluntatis quoad specificationem physiologice explicatur per principium Aristotelis *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens* (*Eth.*, III, c. 5, n. 17, lectio 13).

* * *

3um Dubium: *Quomodo pius credulitatis affectus differt ab actu caritatis vel spei.*

Respondetur (contra Semipelagianos): *Convenit cum illis prout est quid liberum et supernaturale,* ex Conc. Arausic. (DENZ., 178): « pius credulitatis affectus et initium fidei est a Deo ». Item convenit cum illis prout est *circa* aliquod *bonum* supernaturale. *Sed contra Jansenistas differt a caritate, alioquin in statu peccati mortalis non posset elici actus fidei.* Unde damnata est hæc propositio Jansenistarum (DENZ., 1302): « Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, *deficit etiam fides;* et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana ». Item damnatæ sunt istæ Quesnellii (DENZINGER, 1401): « Fides non operatur nisi per caritatem »; (1402): « *Fides non est absque amore et fiducia* »; (1407): « Totum deest peccatori *quando ei deest spes,* et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei ».

Quodnam est igitur objectum hujusce pii credulitatis affectus ex quo procedit pia motio. Hic pius credulitatis affectus est *complacentia quædam* non erga bonitatem divinam in se, quod requiritur ad amorem caritatis, nec erga Deum eius auxilio possidendum, quod requiritur ad spem, sed *erga summam Dei veracitatem.* Et vi huius affectus voluntas determinat intellectum ad firmiter assentiendum sine formidine errandi. Objicit Quesnell: sed non credimus inimico nostro. Respondetur: quid prohibet quod *credam inimico quem aliunde veracem reputo?*

Insuper Deus non est inimicus animæ peccatoris, sed est peccator qui est inimicus Dei (cf. *De Revelat.*, I, p. 444). Unde ad minus hic pius credulitatis affectus est *complacentia erga summam Dei veracitatem,* complacentia movens ad credendum, quia bonum est credere testimonio quod variis signis apparet ut divinum. Sed *insuper* in isto pio credulitatis affectu (etiamsi non sit spes) est *affectus ad bonum credentibus repromissum.* Unde S. Thomas dicit (in q. *De Verit.*, q. 14, a. 1): « *Movemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur,* si crediderimus, *præmium aeternæ vitae,* et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur » quamvis sint obscura. (Cf. etiam *De Veritate,* q. 14, a. 2, ad 10): « Inchoatio fidei est in affectione in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei, sed illa voluntas neque est actus caritatis, neque spei, sed *quidam appetitus boni repromissi* ».

Actus spei addit firmitatem supra hunc appetitum boni repromissi et habet aliud motivum formale, scil. Deum auxiliantem. Spes enim, ut infra dicetur, est plus quam *desiderium* rei amabilis, est motus appetitus ad bonum *arduum* cum exspectatione, et motivum eius debet esse auxilium proportionatum, sic motivum formale spei infusæ est Deus auxilians. Communiter dicitur: hoc desidero adhuc, sed non amplius firmiter spero.

Sic est in credentibus appetitus boni repromissi. Hic pius credulitatis affectus, de quo loquitur Conc. Arausicanum (DENZ., 178) exprimi videtur in his verbis Petri ad Jesum: « *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ aeternæ habes. Et nos credimus* » (JOAN., VI, 69). Jesus dixerat ibid.: « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis ». Multi vero audientes ex discipulis eius, dixerunt: « *Durus est hic sermo,* et quis potest eum audire? ». Sciens autem Jesus apud semetipsum quia murmuraverunt de hoc discipuli eius, dixit eis: « *Verba quæ ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt. Sed sunt quidam ex vobis qui non credunt...* Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Ex hoc multi discipulorum eius abie-

runt retro, et jam non cum illo ambulabant. Dixit ergo Jesus ad duodecim: *Numquid et vos vultis abire?* Respondit ergo ei Simon Petrus: *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ aeternæ habes.* Et nos credidimus et cognovimus quia tu es Christus, Filius Dei ». Hæc est expressio pii credulitatis affectus sed jam perfecti per spem et caritatem. — N. B. Potest esse absolute loquendo pius credulitatis affectus *antequam* sit *appetitus boni credentibus repromissi.* Nam Deus potest aliquid revelare et hoc signis confirmare antequam aliquid promittat, tunc pius credulitatis affectus est simplex complecentia in veracitate divina et in securitate fidei.

Ultimum dubium: *Quinam est locus istius pii credulitatis affectus et piæ motionis in deliberatione humana* quæ terminatur *ad ipsum actum fidei?* — (Cf. *De Revelatione*, c. XV, a. 3). Exponenda est genesis psychologica actus fidei infusæ, ad ostendendum ubi incipit necessitas gratiæ et quænam est relatio exacta judicii credibilitatis ad actum fidei. Actus fidei est *actus humanus deliberatus,* elicitus ab intellectu et imperatus a voluntate sub inspiratione et illuminatione Spiritus Sancti.

Unde oportet in memoriam revocare successionem actuum qui ad deliberationem et executionem alicuius propositi concurrunt. Hi actus enumerantur et explicantur in I^a-II^{ae} (a q. 8 ad q. 18).

Semper aliquis actus intellectus dirigit actum voluntatis, et *circa finem* sunt duo actus voluntatis, scil. *primum velle* nondum efficax, et *intentio efficax.*

Circa media est, post consilium, *consensus* diversis mediis, et post ultimum judicium practicum est *electio* alicuius medii magis apti. Denique in ordine executionis, post imperium ordinans executionem est *usus activus,* et post consecutionem finis desiderati est *fruitio* voluntatis.

Hæc sunt applicanda ad genesim actus fidei.

Actus circa finem ultimum.

Ordo intentionis.

1°. *Judicium:* finis ultimus saltem implicite cognitus est bonum *desiderabile.*	2°. *Desiderium* finis ultimi, id est beatitudinis seu salutis.
3°. *Judicium:* finis est assequibilis et *assequendus:* debeo Deum cognoscere, amare super omnia eique servire obediendo.	4°. *Intentio:* sincere, quantum in me est, volo finem ultimum, salutem, et propterea volo Deo obedire.

N. B. In hominibus qui ad fidem perveniunt, actus 3us et 4us jam fiunt sub illuminatione et excitatione gratiæ internæ et sine gratia actus 4us est impossibilis.

Actus circa media.

A) Ordo electionis.

5°. *Consilium* de revelatione proposita post auditum prædicationis salutaris, signis divinis confirmatæ.	6°. *Consensus* huic credibilitati. Consensus iste sec. se nondum est efficax.
Judicium speculativum: *Hoc est credibile.*	
Judicium speculat.-practicum: *Hoc est credendum ab hominibus.*	
7°. Judicium practico-practicum credentitatis: *Hoc est credendum a me hic et nunc.*	8°. *Electio supernaturalis* actus credendi (pius credulitatis affectus - Conc. Arausicanum).

B) Ordo executionis.

9°. Imperium: *Crede.*	10°. Usus activus voluntatis (*pia motio*).
11°. Actus fidei: *Credo.*	12°. *Fruitio* securitate fidei.

Circa hos actus sunt præsertim duo notanda: 1° Differentia inter judicium credibilitatis et judicium practico-practicum credentitatis. 2° Quid est intentio efficax necessaria ad actum fidei.

1° *Principalis differentia inter judicium credibilitatis* et *judicium practico-practicum credentitatis* est quod I^{um} *invenitur* non solum in his qui perveniunt ad fidem, sed etiam *in his qui cum plena advertentia committunt peccatum infidelitatis,* ut *pharisæi,* qui visis miraculis noluerunt credere Christo et dixerunt: « In principe dæmoniorum ejicis dæmones » (MATTH., IX, 34; MARC., III, 22). Circa hoc legendum est præsertim in Ev. sec. Joan. (VIII, 47) quid dicit Jesus pharisæis: « *Qui ex Deo est, verba Dei audit.* Propterea *vos non auditis, quia ex Deo non estis.* Responderunt ergo Judæi et dixerunt ei: Nonne bene dicimus nos, quia Samaritanus es tu et dæmonium habes? Respondit Jesus: *Ego dæmonium non habeo,* sed honorifico Patrem meum et vos inhonorastis me. Ego autem non quæro gloriam meam, est qui quærat et judicet. Amen, amen dico vobis, *si quis sermonem meum servaverit,* mortem non videbit in æternum. Dixerunt ergo Judæi: *Nunc cognoscimus quia daemonium habes.* Abraham mortuus est et prophetæ et tu dicis: Si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in æternum. Numquid tu major es patre nostro Abraham, qui mortuus est... Dixit eis Jesus: Antequam Abraham fieret, ego sum. Tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum... ».

Pharisæi habuerunt evidentiam credibilitatis, imo *generalis obligationis credendi,* scil. cognoverunt Evangelium esse credendum ab hominibus, sed noluerunt pervenire, ratione superbiæ, ad ultimum judicium practico-practicum credentitatis: *hoc est credendum pro me hic et nunc;* cf. infra q. 14, a. 2, de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, specialiter « *de impugnatione veritatis agnitæ,* dum scil. aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet », item in hoc est impoenitentia seu propositum non poenitendi, et obstinatio. Unde Christus apud Joan. (xv, 24) dixit: « *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent;* nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum ».

E contra alii ut Apostoli, Zachæus, Nicodemus, dum eis proponitur prædicatio evangelica miraculis confirmata, jam sunt *saltem inchoative homines « bonæ voluntatis »,* scil. non resistunt gratiæ actuali prævenienti et excitanti et *finem ultimum saltem implicite cognitum sincere intendunt;* faciunt quod in se est, sic perveniunt ad judicium practico-practicum credentitatis: scil. *Hoc est credendum pro me hic et nunc,* et sequitur pius credulitatis affectus, deinde pia motio, et tandem actus fidei et securitas eius.

An hoc judicium practico-practicum credentitatis sit *supernaturale quoad substantiam.*

Sec. thomistas judicium practico-practicum credentitatis est *supernaturale quoad substantiam* quia immediate regulat *pium credulitatis affectum* qui est essentialiter supernaturalis sec. C. Arausicanum et supponit voluntatem meam jam *inchoative affici ad res essentialiter supernaturales credendas* sub influxu gratiæ actualis. Hoc enim judicium proponit mihi res credendas non solum tanquam credibiles et credendas in genere, sed tanquam *bonas et convenientes pro me hic et nunc sec. actualem dispositionem voluntatis meæ.*

Quare pius credulitatis affectus est supernaturalis quoad substantiam? quia vult aliquid essentialiter supernaturale, scil. credere, et specificatur, ut desiderium, a bono supernaturali credentibus repromisso, cui voluntas jam inchoative afficitur: « Domine ad quem ibimus? verba vitæ aeternæ habes » (JOAN., VI, 39).

Objectio: Sed primum judicium supernaturale supponit fidem, ergo non potest eam præcedere.

Respondetur: Primum judicium supernaturale *speculativum* circa ipsamet mysteria revelata et credita, concedo; primum judicium supernaturale *practicum* circa obligationem credendi hic et nunc, nego.

Sic melius apparet nunc quod *judicium credibilitatis* est solum *conditio sine qua non* actus fidei, prout assensus fidei resolvi debet materialiter et extrinsece in aliquam evidentiam. Sed *actus fidei non est conclusio syllogismi apologetici.* Hic syllogismus terminatur ad judicium credibilitatis, scil.: Quidquid Deus revelat hominibus est *evidenter credibile* et ab hominibus credendum. Atqui Deus nobis

revelavit doctrinam christianam, ut patet ex signis divinis quibus confirmatur. Ergo hæc doctrina est *evidenter credibilis,* imo ab hominibus *credenda.*

Actus autem fidei pertinet ad alium ordinem infinite altiorem, essentialiter supernaturalem, tam pro angelis quam pro hominibus.

Alia difficulas circa actus prærequisitos ad primum actum fidei est de *intentione* finis ultimi in his qui prima vice audiunt prædicationem fidei.

Quænam intentio supernaturalis requiritur in his qui, prima vice audientes prædicationem fidei, convertuntur ad fidem?

Respondetur: Si convertuntur perfecte, scil. *si justificantur,* requiritur intentio *efficax* finis ultimi supernaturalis, quæ habetur per infusionem caritatis, in instanti justificationis.

Si vero convertuntur solum ad fidem, requiritur solum *intentio supernaturalis efficax admittendi veritatem a Deo propositam,* ex qua intentione supernaturali sequitur in ordine electionis pius credulitatis affectus. Electio enim supernaturalis supponit aliquam intentionem supernaturalem, quia electio mediorum præsupponit intentionem finis.

In his vero qui nondum audierunt nec potuerunt audire prædicationem fidei, quid requiritur ad salutem, statim videbimus explicando articulos de necessitate actus fidei ad salutem, scil. ab art. 3° ad 8m inclusive. Est alia pars hujusce quæstionis.

* * *

De necessitate actus fidei ad salutem.

Sunt sex articuli scil.:

Utrum sit ad salutem necessarium credere
- 1° aliquid supra rationem naturalem;
- 2° ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest;
- 3° aliqua explicite;
- 4° omnia revelata explicite;
- 5° Incarnationem et Redemptionem explicite;
- 6° Trinitatem explicite.

Hæc est magna quæstio hodie valde agitata *de fide implicita* et explicita (cf. opus P. R. SCHULTES, O. P., *Fides implicita,* in lingua germanica, 1920, Regensburg, Pustet).

Prænotamen de necessitate medii et de necessitate præcepti.

Sæpe, saltem post Conc. Trident., theologi, quando agitur de necessitate ad salutem, seu ex parte finis ultimi, distinguunt necessitatem medii et necessitatem præcepti. Et difficilia problemata hic examinanda dependent ex recta definitione hujusce duplicis necessitatis.

Pater R. Schultes in suo opere *Fides implicita* tenet hanc distinctionem non fuisse omnino distincte propositam nisi post. Conc-

Trident. a Cano, Vega, Bannez, et eam non esse ita explicite apud S. Thomam. Insuper P. Schultes existimat quod probabilius *definitio* sæpe data de *necessitate medii* non est absolute exacta et proinde quod ex ea multæ oriuntur difficultates. Ad modum prænotaminis videamus primo definitionem et divisionem sæpe propositam post Conc. Trident. deinde definitionem propositam a P. Schultes et tandem videbimus, explicando articulos S. Thomæ de hac re, quid sit verius.

Sæpe theologi, ut apparet apud Tanquerey sic definiunt et dividunt necessitatem ad salutem:

- Necessitas ad salutem
  - *Medii* sine quo etiam inculpabiliter omisso, salus haberi nequit
    - *ex natura rei*
      - *pro omnibus:* gratia habitualis, semen gloriæ.
      - *pro adultis:* meritum.
    - *ex institutione divina*
      - extra casum martyrii, baptismus *aquæ in re, vel in voto.* Est enim medium institutum ad salutem.
  - *Præcepti,* quæ fundatur, non in ipso medio absolute necessario, sed *in præcepto voluntarie observando* ab his qui illud cognoscere possunt; unde si hoc inculpabiliter omittitur, salus non impeditur, v.g. sumere Eucharistiam tempore paschali.

Juxta P. Schultes, hæ definitiones videntur exprimere non solum id quod est *per se,* sed addere aliquid *per accidens* non semper verificatum, quia non satis *speculative* conficiuntur, sed subito in ordine ad praxim, absque sufficienti consideratione speculativa rei definiendæ. Et tunc oritur magna difficultas si, positis his definitionibus, admittitur quod fides explicita de Incarnatione et Trinitate est necessaria necessitate medii ad salutem, post adventum Christi. Unde ille proposuit aliter definitionem et divisionem, sic:

- Necessitas ad salutem
  - *necessitas medii* (sine qua salus obtineri nequit)
    - *per se et semper*
      - ex natura rei
        - pro omnibus: gratia habitualis, virtutes theologicæ.
        - pro adultis: credere quod « Deus est et rem. est », meritum.
      - ex institutione divina religionis christianæ
        - v.g. baptismus aquæ pro parvulis extra casum martyrii.
    - *per se sed non semper*
      - scil.: supposita cognitione saltem possibili, v.g. baptismus aquæ pro adultis, quia *per accidens* supplet baptismus desiderii.
  - *necessitas præcepti*
    - quia est quid præscriptum a voluntate præcipientis, et oppositum est malum non in se sed quia prohibitum, v.g. sanctificatio sabbati ac deinde diei dominicæ, scil. semel in hebdomada et non solum semel in mense; item communio paschalis scil. semel in anno, et non solum semel in biennio.

Secundum P. Schultes, non oportet ponere in definitione *necessitatis medii* hæc verba: « *sine quo etiam inculpabiliter omisso* salus haberi nequit » nam hoc est solum *quid pertinens ad subdivisionem* postea proponendam, et non semper verificatur, sed solum in parvulis qui non possunt habere votum baptismi; *adulti enim nunquam inculpabiliter carent* gratia sanctificante vel voto implicito baptismi [1]. Jam quidem habetur necessitas medii *si medium est de se necessarium ad finem,* ut cibus ad vitam; et aliquod medium, inquit, potest esse de se necessarium ad finem supposita eius cognitione possibili: v.g. supposita cognitione possibili de Incarnatione, credere explicite Incarnationem post adventum Christi, est plus quam de necessitate præcepti; sed *est necessitas medii,* quia hic actus circa Christum mediatorem universalem nos coniungit cum ipso Salvatore et sic est *de se* necessarius ad finem, prout est de se via ad salutem.

Notandum est quod hæc divisio proposita a P. Schultes coincidit cum divisione data a Salmanticensibus (*De Fide,* disp. VI, dub. I, par. III, n. 77) qui in hac conclusione, quasi tacite retractant divisionem sæpe datam quam prius enuntiaverant. Juxta eos post Evangelii promulgationem fides explicita Christi Domini est *per se loquendo medium necessarium ad salutem, per accidens* tamen contingere potest, etiam post adventum Christi, ut aliquis salutem consequatur absque tali fide explicita Incarnationis. Et addunt: inter Thomistas hanc assertionem tuentur Soto, Ledesma, Medina, addi possunt Javelli, Serra et eam pro probabilem recognoscit Joannes a S. Thoma. Cf. infra ea quæ dicemus circa articulum 7um præsentis quæstionis.

[1] Revera illi qui posuerunt in defintione *necessitatis medii* hæc verba « sine quo etiam inculpabiliter omisso salus haberi nequit » fecerunt duas confusiones: 1° confuderunt genus proximum (scil. necessitatem medii) cum aliqua subdivisione ejus (scil. cum necessitate medii non solum per se sed *semper* requisiti) et non consideraverunt necessitatem medii per se sed non semper requisiti. — 2° Insuper non satis notaverunt differentiam, quoad hoc, inter adultos et parvulos. Nam pro solo adulto est semper aliqua culpa saltem remota, scil. in ejus negligentia, quia si cum auxilio gratiæ sibi oblato, *faceret quod in se est* Deus ei præberet id quod est *semper* ad salutem necessarium.

Denique non omne quod est *per se* est *semper;* sic homo per se nascitur cum quinque digitis in qualibet manu, sed non semper, nam quandoque cum sex, et quandoque cum quatuor.

* * *

His suppositis veniamus ad explicationem articulorum. Antea citandi sunt auctores consulendi [1].

ART. III. — UTRUM CREDERE ALIQUID SUPRA RATIONEM NATURALEM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia ad perfectionem cujuslibet rei sufficiunt ea quæ ei conveniunt sec. suam naturam, ita dicunt rationalistæ. 2° Quia esset periculum erroris, propter obscuritatem veritatum supernaturalium quæ demonstrari nequeunt. 3° Sufficit cognoscere Deum ex creaturis, sec. illud Pauli: « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur ».

Responsio est tamen: *Ut homo perveniat ad visionem beatificam præexigitur* FIDES SUPERNATURALIS. Ita S. Thomas; communiter additur *et hoc fuit omni tempore necessarium omnibus necessitate medii simpliciter,* scil. pro *parvulis* sic necessaria fuit semper *virtus infusa fidei,* et insuper pro *adultis actus* supernaturalis fidei.

Ita omnes thomistæ quibus consentiunt *Suarez, Valentia, Lugo, Hurtado* et communiter theologi. Paucissimi dixerunt adultus potest salvari cum sola virtute infusa fidei *sine actu,* et ut videbimus, hæc sententia ut aiunt Salmanticenses (disp. VI, n. 65) est adeo falsa, ut nequeat cum probabilitate defendi. Plures eam vocant erroneam vel etiam hæreticam. - Vide *prænotamina* supra p. 123-125.

[1] *Auctores consulendi* dividuntur in quatuor categorias:

1°. Qui tenent fidem *explicitam* de Christo et Trinitate post Evangelium probabilius necessariam esse omnibus necessitate medii absoluta saltem de potentia ordinaria. JOANNES A S. THOMA, GONET, BILLUART, S. ALPHONSUS, HUGON (*Hors de l'Église pas de salut,* 1914, p. 44), MARTIN, O. P., *De necessitate credendi,* Lovanio, 1906. Citantur etiam a GONET, inter Jesuitas MOLINA et VALENTIA.

2° Qui tenent eam non esse necessariam necessitate medii, sed *solum præcepti;* si vero non potest cognosci hoc præceptum sufficit fides implicita. Ita RICHARDUS A MEDIAVILLA, LUGO, DIANA, VASQUEZ, nominales.

3°. SUAREZ, *De Fide,* disp. XII, sect. IV, 18, dicit: « hæc fides explicita de Christo est medium necessarium ad salutem *vel in re, vel in voto* ». Ita L. CAPÉRAN, *Le probléme du salut des infidéles,* 2ª ed. 1934, p. 267.

4°. SALMANTICENSES: « fides explicita de Christo est *per se loquendo medium necessarium* ad salutem, *per accidens* tamen potest contingere, ut aliquis etiam nunc salutem consequatur absque tali fide explicita ». Ita in O. P. JAVELLUS, SOTO, LEDESMA, MEDINA, recenter SCHULTES, HUGUENY. — Joannes a S. Thoma et GONET concedunt hanc sententiam esse probabilem sed tenent primam ut probabiliorem.

5°. BANNES et CANO dicunt: fides explicita de Christo nunc est necessaria necessitate medii simpliciter (sine exceptione) ad gloriam, non vero ad justificationem.

1° *Probatur ex S. Scriptura.* (Ad *Hebr.,* XI, 6): « Sine fide impossibile est placere Deo, *credere* enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit ». Loquitur S. Paulus de fide supernaturali, quia paulo antea in eodem capite dixit: « fides est sperandarum substantia rerum », res autem sperandæ et non apparentes sunt supernaturales, scil. vita æterna. Item Christus (MARC., XVI, 16): « Qui non crediderit, condemnabitur ». — (JOANN., III, 18): « Qui non credit, jam judicatus est ». — (*Ephes.,* II, 8): « Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est » [1].

2° *Probatur ex Conciliis.* Cf. DENZINGER (Index, p. 597). In Concil. Arausicano (DENZ., 178) habetur æquivalenter ubi agitur de initio fidei supernaturalis, quod *fides est necessarium fundamentum et radix justificationis:* « Si quis dixerit — initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui *justificat impium...* non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram de infidelitate ad fidem, de impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse, a. s. ». Ergo ad salutem necesse est transire ab infidelitate ad fidem supernaturalem, ab impietate ad pietatem, quæ habetur per inspirationem Spiritus Sancti.

Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (DENZ., 798), de modo præparationis ad justificationem, requiritur fides supernaturalis: « Disponuntur autem ad ipsam justitiam dum excitati divina gratia et adjuti, *fidem ex auditu* concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata sunt et promissa sunt ». Item sess. 6, cap. 7 (DENZ., 799): ubi agitur de baptismo, dicitur: « Est sacramentum fidei *sine qua nulli unquam contigit justificatio* ». Hæ particulæ *nulli* et *unquam* aperte significant necessitatem medii pro omni tempore, id est necessitatem virtutis infusæ fidei pro parvulis qui non possunt actum fidei elicere, et necessitatem *actus* fidei pro adultis, nam Conc. citavit cap. 6 verbum S. Pauli, (*Hebr.,* XI, 6): « Accedentem ad Deum oportet *credere,* quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit ».

In cap. 8 (DENZ., 801): « Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, *sine qua impossibile est placere Deo* (*Hebr.,* XI, 6) ».

Item Conc. Trident., cap. 9 (DENZ., 819), fides requiritur ad justificationem. Item Conc. Trident. (DENZ., 894, 897), ubi de necessitate poenitentiæ vel saltem contritionis post peccatum, contritio autem de qua agitur est supernaturalis et ideo requirit fidem. (Item n. 914). — Item C. Vaticanum (DENZ., 1789, *1793*): « Quoniam vero "sine fide... impossibile est placere Deo" (*Hebr.,* XI, 6) et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo *nemini unquam sine illa con-*

[1] Item ad *Rom.* (X, 10): « Corde creditur ad justitiam. Omnis qui credit in illum non confundetur: Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine predicante?... Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi ».

tingit justificatio, nec ullus nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequitur ». Aliquis objicere posset: sed in his non agitur de his qui invincibili ignorantia laborant. Ad hoc respondetur quod etiam de his agitur, ut apparet præsertim ex damnatione indifferentismi a Gregorio XVI et Pio IX (Denz., 1648, 1677). Etenim Lamennais damnatus est propter suum indifferentismum seu liberalismum sic formulatum (Denz., 1613): « Qualibet fidei professione æternam posse animæ salutem comparari si mores ad recti honestique normam exigantur ». (Cf. etiam n. 1173): damnata est antea hæc laxistarum: « *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo sufficit ad salutem* ».

Denique Pius IX contra indifferentismum declarat (Denz., 1645): « Fides est necessaria prorsus ad salutem » et etiam agens de ignorantia invincibili Christianismi, dicit (Denz., *1647*): « *Extra Ecclesiam nulla salus* »; (n. 1648): « Neque enim abbreviata est manus Domini (Is) *gratiæque coelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent.* Hujusmodi veritates defigendæ altissime sunt fidelium mentibus, ne falsis corrumpi queant doctrinis eo spectantibus, ut religionis foveant indifferentiam, quam ad exitium animarum serpere latius videmus ac roborari ».

Item Pius IX (Denz., 1677) adhuc contra indifferentismum et liberalismum, qui negant obligationem credendi, declarat: « Notum Nobis Vobisque est eos *qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant,* quique naturalem legem eiusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam, cum Deus... minime patiatur quempiam æternis puniri suppliciis, qui *voluntariæ culpæ* reatum non habeat. Sed notissimum quoque est *catholicum dogma, neminem scil. extra catholicam Ecclesiam salvari posse,* et contumaces adversus eiusdem Ecclesiæ auctoritatem, definitiones, et ab ipsius Ecclesiæ unitate atque a Petri successore... *pertinaciter divisos,* æternam non posse obtinere salutem ». Item in *Syllabo* Pii IX, prop. 15-18 (Denz., 1715-1718).

Ex his omnibus auctoritatibus habemus, quod, esto Deum posse de potentia absoluta hominem salvare absque sui cognitione et amore, noluerit tamen, idque congruenter hominis naturæ, ut patet ex ratione exposita a S. Thoma [1].

Probatur ratione theologica:

Necesse est, necessitate medii ad salutem, quod homo *cognoscat finem ultimum* in quem tendere debet per suos actus, alioquin non rationabiliter ageret. Atqui *finis ultimus hominis est supernaturalis,* et *non potest cognosci nisi per revelationem et fidem.* Ergo necesse est necessitate medii ad salutem, quod homo habeat fidem supernaturalem tanquam discipulus addiscens ut perveniat ad visionem, sec. illud Aristot.: « oportet addiscentem credere » ut ad evidentiam perveniat.

[1] Exceptionaliter Christus, ut homo, accepit visionem beatificam in instanti creationis animæ suæ, quia erat Verbo personaliter unita.

In hoc articulo mirabiliter ostendit S. Thomas quomodo gratia non destruit naturam sed eam perficit, servando semper id quod nobilius est in hac natura. Imo hoc principium reducit S. Thomas ad generalius principium de subordinatione causarum, sec. quam, causa inferior habet suum motum proprium et insuper motum superiorem ex influxu superioris causæ. Legendus est art. — Sic habetur confutatio rationalismi.

Difficultas est in hoc articulo, ut ait Cajetanus, nam venit in mente hæc *objectio:* Ex generali principio subordinationis causarum *in ordine naturali,* nihil sequitur quoad *motionem supernaturalem.* Atqui de ea agitur. Ergo non valet argumentum S. Thomæ.

Respondetur: Agitur de motione *proprie supernaturali* et ad eam explicandam *affertur solum analogia ex ordine naturali desumpta,* prout etiam in isto ordine etiam sensibili, v.g. aqua maris habet duos motus, motum proprium ad centrum, et motum sec. fluxum et refluxum sub influxu lunæ. Unde non mirum est quod, in summo creationis, mens humana habeat duos motus, motum naturalem proprium, et motum supernaturalem ex speciali influxu Dei, sec. attractionem superiorem. *Est pulchra analogia, sed nihil aliud.* Ex ea habetur argumentum *probabile,* ut notat Cajetanus, n. VII, sed hæc ratio, inquit, est « adeo probabilis ut necessaria appareat ». Unde Cajetanus dicit n. VII: « *Tantus fuit divinus amor* erga nos... *ut communicaverit per gratiam quod incommunicabile erat per naturam* ».

Instantia: Sed in eadem argumentatione S. Thomas dicit: « Natura rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet *immediatum ordinem* ad universale essendi principium ». Hoc non videtur verum quia fit transitus ab universali in prædicando (bono universali) ad universale in essendo (bonum divinum). Et si voluntas nostra habeat immediatum ordinem ad Deum, specificatur a Deo ut caritas infusa, et esset confusio ordinis naturæ cum ordine gratiæ.

Respondetur: S. Thomas vult solum dicere quod jam in ordine naturali, anima nostra (sicut angeli) ex hoc quod cognoscit universale, est *capax ipsius boni universalis,* quod *in solo Deo est* (cf. Iª-IIæ, q. 2, a. 8). Sic naturaliter voluntas nostra specificatur non immediate a Deo ut caritas, sed a bono universali, attamen ex hoc sequitur quod ordinatur ad Deum auctorem naturæ super omnia diligendum, ut ad finem, et etiam ad Deum ut moventem, nam ordo agentium correspondet ordini finium, et solus Deus auctor naturæ potest movere ad ultimum finem naturalem. Ex hoc autem quod anima nostra sic capax est boni universalis, quod in solo Deo auctore naturæ invenitur, habetur *signum* valde probabile potentiæ obedientialis, scil. signum quod non est impossibile nec inconveniens hominem elevari ad ordinem supernaturalem gratiæ; proinde conveniens est

quod homo addiscat a Deo per fidem *veritates supernaturales et postea ad visionem beatificam perveniat.*

Hoc ultimum dicitur solum pro adultis, qui possunt elicere actus proprios, non valet pro parvulis qui subito post baptismum moriuntur. His sufficit fides habitualis. Per oppositum hoc non valuit pro anima Christi, quæ exceptionaliter ab initio habuit visionem beatam, propter unionem personalem cum Verbo.

Conclusio: Sic apparet, ut ait Cajetanus hic n. VII: « quam juste exigatur a rationalibus creaturis ut credant supernaturalia et operentur conformia supernaturalibus ». Sicut animal rationale debet rationaliter agere, ita homo vocatus et elevatus ad consortium divinæ naturæ, *debet* supernaturaliter operari, et primo *supernaturaliter credere* quoniam hæc est via ad perfectionem divini consortii vitæ aeternæ. Ideo necessarium est *credere aliquid supernaturale,* et damnabile est non credere. Imo hoc est necessarium absolute ad salutem, alioquin nequidem haberetur semen gloriæ nec ulla tendentia positiva ad vitam supernaturalem æternam.

ART. IV. — UTRUM CREDERE EA QUAE RATIONE NATURALI PROBARI POSSUNT, SIT NECESSARIUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia superfluum esset per fidem accipere ea quæ per rationem naturalem cognosci possunt; 2° Quia idem non potest esse simul ab eodem scitum et creditum; 3° Quia oporteret pariter *credere* omnia scibilia, etiam ea quæ ad mathematicam pertinent.

Conclusio tamen est quæ eruitur ex initio corporis articuli, et resp. ad 2^{m}: *Pro multis hominibus saltem moraliter necesse est credere etiam ea quæ de Deo per rationem cognosci possunt.*

1° Hoc declaratum est a *Conc. Vaticano* (Denz., 1786), ubi agitur de morali necessitate revelationis collectionis veritatum naturalium religionis: « Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sint, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint ». Ut statim videbimus hæc ultima verba Conc. Vaticani sumuntur ex tribus rationibus expositis in corp. præsentis articuli, sicut in primo articulo totius *Summæ Theol.* et in *Contra Gentes,* l. I, c. 4.

Notandum est, ut explicatur in *Apologetica* contra traditionalistas, et ut explicavi in l. *De Revelatione,* t. I, cap. XIII, in hoc textu Concilii dum dicitur modo plurali: « ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sint », *agitur de toto complexu veritatum naturalium religionis.* Nam revelatio nequidem moraliter necessaria est ut homines cognoscant *quasdam* veritates naturales

de Deo, v.g. existentia Dei auctoris naturæ satis faciliter cognoscitur ab omnibus, saltem cognitione confusa, ex ordine mundi. Unde communiter theologi non admittunt quod adulti, in quibus est verus usus rationis, possint *ignorare invincibiliter* existentiam Dei auctoris naturæ et legislatoris; ratio naturalis per principium causalitatis faciliter assurgit ex ordine mundi ad ordinatorem, et pariter videt legem naturalem « bonum est faciendum et malum vitandum » non posse existere sine legislatore supremo. (cf. Billuart, *De Deo,* diss. I, a. 4; cf. *De Revelatione,* loc. cit.).

Hoc fundatur in pluribus locis S. Scripturæ in quibus homines ignorantes Dei existentiam dicuntur *vani* et *inexcusabiles* (*Sap.,* xiii, 1; *Ps.* lxxviii, 6, 8; *Rom.,* i, 21).

2° *Probatur ratione theologica* in corp. art. — Moraliter necesse est pro multis *credere* collectionem veritatum naturalium religionis, propter tria:

1° ut *expedite* ad hanc cognitionem perveniant;

2° ut *omnes* ad eam pervenire possint;

3° ut *nullo admixto errore* eam teneant.

Ad 2um. Id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ita præambula fidei. Sed inter ista præambula quaedam faciliter cognoscuntur ab omnibus, scil. ea quæ ordinarie prærequiruntur ad evidentiam credibilitatis habendam, scil. quod Deus est, et verax est.

Objectio: Sed existentia Dei auctoris naturæ *sciri* debet antequam fiat actus fidei in auctoritatem Dei revelantis.

Respondetur: Aliquomodo cognoscitur antea saltem probabiliter, et hæc cognitio confirmatur per revelationem miraculis confirmatam, imo quidam materialistæ crediderunt occasione præstigii diabolici, ex quo apparuit illis falsitas materialismi, seu existentia spirituum, ac proinde existentia Dei.

ART. V. — UTRUM HOMO TENEATUR AD CREDENDUM ALIQUID EXPLICITE.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia *non est semper in potestate hominis* credere aliquid explicite, v.g. si nihil potuerit audire de prædicatione fidei. 2° Videtur quod sufficit ad salutem *sola præparatio animi,* in qua includitur votum fidei explicitæ. 3° Sufficit quod homo habeat *promptum animum ad obediendum,* seu ad credendum ea quæ divinitus proponi possunt, absque hoc quod aliquid explicite credat.

Responsio est: *Tenetur homo explicite credere duo prima credibilia, sicut tenetur habere fidem supernaturalem* — sunt ipsa verba

S. Thomæ in fine corp. art., item a. 8, ad 1, et in III° Sent., d. 25, q. 2, a. 2, qc. 4, ad 1. Sensus hujusce conclusionis determinatur ex his quæ diximus quoad art. 3, scil. post Tridentinum communiter docetur quod fides supernaturalis fuit semper necessaria *necessitate medii* ad salutem, quia Conc. Tridentinum dicit « sine ea (fide supernaturali) *nulli unquam* contigit justificatio », sequitur quod *etiam de necessitate medii* ad salutem est *credere explicite duo prima credibilia* citata ibid. a Concilio, sess. 6, cap. 6 et 8 sec. S. Paulum (*Hebr.*, XI, 6) : « Sine fide impossibile est placere Deo ; accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit ».

Unde ad istam conclusionem probandam, allegandæ sunt eaedem auctoritates ac pro articulo 3°. Insistendum est in hoc quod Apostolus loquitur de Deo existente et remunerante in ordine supernaturali. Hoc constat dupliciter : 1° Quia dicit : « oportet *credere* » non dicit *scire*, et formaliter loquitur in hoc capite de fide proprie dicta et supernaturali, nam sic incipit caput XI : « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium » : res autem sperandæ et non apparentes sunt supernaturales, scil. vita æterna, sec. illud I *Cor.* (II, 9) : « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum ».

2° Insuper S. Paulus loquitur de fide Abel, Henoch, Noe, Abrahæ, de quo ibidem dicit (ad *Hebr.*, v. 16) : « Meliorem patriam appetunt, id est coelestem, item de fide Moysis », de quo dicit (v. 26) quod « aspiciebat in remunerationem ».

2° *Probatur ratione theologica* (legere articulum). Uno verbo : *alioquin non servaretur objectum formale fidei.* Addo in formulatione probationis verba « necessitate medii », quæ non sunt apud S. Thomam, sed communiter dicuntur post Tridentinum. Sanctus Thomas distinguit *necessitatem virtutis* quæ est semper, et *necessitatem præcepti* pro loco et tempore. Probatio ad hoc reducitur :

Homo adultus tenetur (necessitate medii ad salutem) elicere *actus virtutum theologicarum* quæ sunt via necessaria ad salutem, seu ad finem ultimum. Atqui aliquis non potest elicere actus virtutum theologicarum si non credit supernaturaliter et explicite propter auctoritatem Dei revelantis ipsum objectum formale quod fidei, scil. Deum auctorem gratiæ et promissionem remunerationis futuræ, quae bonitatem Dei manifestat (cf. ad 2). — Ergo fuit omni tempore necessarium (necessitate medii ad salutem) pro adultis credere supernaturaliter et explicite Deum auctorem gratiæ et remuneratorem *propter auctoritatem divinæ revelationis.* Alioquin enim homo adultus non accederet ad Deum tanquam ad finem supernaturalem.

Tota hæc demonstratio fundatur in hoc principio : « habitus et virtutes specificantur ab objecto formali », si igitur tolleretur hoc principium, negatum a nominalistis, a Molina, et sequacibus, nihil remaneret de tractatu virtutum, speciatim theologicarum. Unde illi

qui hoc principium negant, legendo Summam S. Thomæ, medullam ejus non attingunt, sed corticem rodunt, ut Leo XIII in Encycl. *Providentissimus* dicit de rationalistis qui S. Scripturam legunt.

Unde fides supernaturalis nunquam potuit esse sine suo duplici objecto formali quod et quo. Objectum eius formale quod est *Veritas prima in essendo* ut superat cognitionem naturalem, scil. quod *Deus, auctor gratiæ, est.* Hoc est primum credibile explicite credendum. Additur etiam et quod *Deus sit remunerator,* quia ut dicitur in corpore articuli : « id per quod homo efficitur beatus pertinet *per se* ad fidem ». Diximus enim art. 3° quod *homo debet credere Deum esse finem supernaturalem generis humani, ut possit suos actus ordinare in hunc finem.* Et hoc semper potest homo adultus cum gratiæ auxilio, ut dicitur ad 1^m^.

2ª Conclusio : *Tenetur homo saltem implicite credere quidquid continetur in S. Scriptura et in Traditione apostolica.* Hoc est saltem de necessitate præcepti « pro loco et tempore » quo cognoscitur præceptum.

3ª Conclusio : ad 2um : *Tenetur etiam ad diligendum explicite Deum auctorem gratiæ super omnia.* Hoc requiritur ad justificationem. Et meritum procedens ex caritate est de necessitate medii pro adultis.

Dubium : An sufficiat ad salutem quod quis credat in communi et in confuso quidquid credit aut docet Ecclesia, nihil determinate et explicite de Deo credens?

Respondetur : Negative ; quia absque fide explicita quod Deus est et quod sit remunerator bonorum et malorum vindex, homo non potest ipsum debite colere, neque actiones suas in eum *ut in finem dirigere,* neque a fortiori credere id quod docet Ecclesia.

* * *

Solvuntur objectiones :

1ª series objectionum dicit : sufficit habere fidem *in voto* vel in *præparatione animi.*
2ª » » » sufficit *habitus, sine actu.*
3ª » » » sufficit credere *duo prima credibilia de Deo auctore naturæ.*

1ª Series objectionum : Sufficit fides in voto.

1ª Objectio : Quamvis baptismus sit necessarius ad salutem, sufficit saltem per accidens votum baptismi, ergo pariter *sufficit habere fidem supernaturalem in voto :* v.g. si aliquis diceret cum sinceritate : non possum pervenire ad certitudinem de Dei existentia, sed si Deus est, exaudiat orationem meam hypotheticam, et si sit salvator, det mihi salutem.

Respondetur: Non est paritas inter baptismum et fidem de duobus primis credibilibus quoad præsentem considerationem: 1° Nam votum baptismi includitur in fide supernaturali de Deo remuneratore et in amare Deum. Dum e contra fides de Deo existente et remuneratore est juxta Tridentinum, sess. 6, cap. 8, initium salutis, radix justificationis, et *ideo nihil supernaturale supponit in quo eius votum includatur.* (cf. SALMANTICENSES, loc. cit., n. 69). — 2° Insuper realis susceptio baptismi, cum sit quid externum, potest variis modis impediri; non sic actus internus fidei. Ideoque Christus voluit sufficere baptismum in voto, non vero fidem in voto, sed dixit: « Qui non crediderit, condemnabitur » (MARC., XVI, 16). — 3° Si fides in voto sufficeret ad justificationem, a fortiori caritas in voto sufficeret, nam supponit fidem et spem. Id autem nemo unquam dixit, nam in adulto meritum ex caritate procedens est de necessitate medii. — 4° Denique si quis faceret sincere et ut oportet prædictam orationem hypotheticam: « si Deus est, det mihi salutem » et si perseveraret in hac oratione, obtineret lumen infusum fidei, sec. illud axioma: « facienti quod in se est (cum auxilio gratiæ actualis) Deus non denegat gratiam ulteriorem ».

Ad modum instantiæ proponi possunt tres objectiones enuntiatæ a S. Thoma hic.

1ª Instantia est: Sed non est semper in potestate hominis credere aliquid explicite, quando scil. deest prædicatio fidei.

Resp. ad 1um: Respondetur *nunquam deest* homini adulto *sine eius culpa manifestatio eorum quæ sunt absolute credenda in ordine ad salutem,* sec. illud Augustini, in l. *De Corrept. et Gratia,* cap. 5 et 6: « (hoc auxilium) quibuscumque divinitus datur misericorditer datur, quibus autem *non datur* ex justitia non datur, in poenam præcedentis peccati, saltem originalis peccati ». (cf. S. AUGUST., *Epistol.* 90 (alias 157), cap. III et *De Prædest. sanct.* c. 8, al. 9).

Hic textus est magni momenti ad ostendendum quod pro S. Thoma gratia efficax præsertim circa ea quæ sunt ad salutem necessaria, nulli denegatur a Deo nisi propter præcedens peccatum [1]; sed peccatum istud præsupponit divinam eius permissionem, quæ proinde distinguitur a subsequenti denegatione gratiæ efficacis, nam hæc denegatio est proprie poena quæ præsupponit culpam.

2ª Instantia: Sed sufficit multos actus virtutum habere *in præparatione animi;* ergo pariter fidei actum.

Resp. ad 2um (legere resp.): Hoc est verum de quibusdam *actibus secundariis* fidei aut caritatis, non vero *de primariis,* qui sunt circa objectum formale primarium harum virtutum. Sic omnis adul-

[1] Imo *pro adultis,* non denegatur gratia efficax necessaria ad salutem nisi propter peccatum personale; si enim adultus non resisteret gratiæ sufficienti prævenienti Deus *non ei denegaret* gratiam efficacem nobis oblatam in gratia sufficienti, sicut fructus offertur nobis in flore. Cf. circa hoc Pius IX (DENZ., 1677). Vide etiam infra circa q. II, a. 7, probabiliter fides explicita de Christo est nunc necessaria ad salutem, per se sed non semper.

tus tenetur, necessitate medii ad salutem, determinate diligere Deum auctorem gratiæ super omnia, sine hoc non est meritum supernaturale. Sed in primis actibus fidei, spei et caritatis continetur votum saltem implicitum multorum actuum supernaturalium circa objecta secundaria aut saltem minus principalia.

3ª Instantia: Sed sufficit habere *animum promptum ad obediendum Deo* et proinde ad credendum ea quæ divinitus proponi possunt, nam actus fidei cadit sub obedientia Deo debita.

Resp. ad 3um: Hoc sufficit pro obedientia (saltem naturali), non vero pro actu supernaturali fidei. Aliis verbis, hoc sufficit pro præceptis quæ sunt *quid secundarium* in materia obedientiæ, non vero hoc sufficit pro ipso objecto proprio et primario obedientiæ supernaturalis (quæ non continetur implicite in obedientia naturali), nec a fortiori hoc sufficit pro ipso objecto proprio et primario fidei et caritatis, quæ ut virtutes theologicæ sunt simpliciter priores obedientia supernaturali, prout sunt immediate circa finem ultimum, qui est simpliciter prior in intentione, quamvis ultimus in executione.

Instantia: Sed *naturalis cognitio Dei* continet *implicite* quod Deus sit *remunerator* hominum. Atqui fides implicita quandoque sufficit. Ergo ad salutem sufficit naturalis cognitio Dei, ex sensu communi, ut putabat Lamennais, præsertim si admittitur cum eo sensum communem originative fundari in revelatione primitiva. Aliquid simile dixit Joannes de Ripa confutatus a Salmanticenses hic fol. 210, n. 70.

Respondetur: Nego majorem: nam supernaturales veritates non continentur *implicite* in veritatibus naturalibus. *Contineri implicite* in alio est contineri in eo tanquam *in principio superiori,* seu *universaliori,* vel saltem ut in figura eiusdem ordinis: unde prima rationis principia non continentur implicite in cognitione phantasiæ seu imaginationis, ita veritates supernaturales (quas solus Deus naturaliter cognoscit) non continentur implicite in veritatibus naturalibus, quæ sunt inferioris ordinis.

Instantia: Sed veritates naturales de Deo et veritates supernaturales de ipso sunt de eadem realitate divina simplicissima. Ergo priores continent implicite posteriores, sicut unum attributum divinum aliud.

Respondetur: Dist. antecedens. Sunt *de eadem realitate, ut res est,* concedo; *ut objectum est,* nego. Est distinctio frequens apud Cajetanum, in hoc fundatur quod objectum formale *quod* constituitur in esse objecti ab objecto formali *quo,* sicut colores fiunt visibiles in actu sub influxu lucis. Atqui objectum formale quo rationis naturalis non est idem ac objectum formale quo fidei. Insuper veritas est formaliter, non in re, sed in intellectu. Præterea contra Lamennais sensus communis hominum, seu ratio naturalis non necessario dependet a revelatione primitiva, nam ratio naturalis esset in homine, in statu naturæ puræ, independenter a revelatione.

Instantia: Attamen ad *Rom.* (II, 4) dicitur: « *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt* » atqui ad salutem sufficit observare legem Dei.

Respondetur: Sec. S. AUGUSTINUM, *De spiritu et littera,* c. 27; S. FULGENTIUM, *De Incarnatione,* Ep. 17; S. Thomam, Iª-IIæ, q. 109, a. 4, ad 1m, sensus est, ut constat ex contextu: Gentes, quæ *legem scriptam* Moysis non habent, ea quæ legis sunt faciunt *naturaliter,* id est per naturam sola Christi gratia adjutam, sine adminiculo legis mosaicæ. Et si hic est sensus, agitur de gentibus conversis ad fidem supernaturalem de Deo remuneratore. Si vero, ut quidam alii volunt, agitur de gentibus infidelibus omnino, et si τὸ *naturaliter* significat solis viribus naturæ, tunc *quædam* legis opera faciunt, non omnia, et hoc non sufficit ad salutem.

Instantia: Sed ante Moysen, imo ante Abraham, tempore *legis naturæ,* quidam fuerunt salvati, aut saltem salus non erat impossibilis. Atqui in hac lege naturæ non erant nisi præcepta naturalia, et nisi naturalis cognitio Dei.

Respondetur: Concedo maj., nego minorem. Etenim hæc *lex naturæ* sic dicitur *quia excludebat legem scriptam,* non vero excludebat præcepta supernaturalia fidei, spei et amoris. Hæc enim praecepta supernaturalia inspirata fuerunt Adamo, et ab eo ad posteros, non scripto quidem, sed ore transmissa sunt.

Quidam theologi catholici in ultimis annis, inadvertenter dixerunt, quod *tempore legis naturæ* sufficiebat ad salutem fides late dicta scil. *cognitio naturalis Dei* ex testimonio creaturarum, seu naturalis sensus religiosus, ut aiunt modernistæ. Sed hi theologi, momento reactionis contra modernismum, post Encycl. *Pascendi,* suam sententiam inconsideratam *quamprimum correxerunt;* erat enim contraria definitionibus Tridentini, sess. 6, cap. 7, supra citatis, scil.: « fides, sine qua nulli unquam contigit justificatio »; ex his verbis « nulli » et « unquam » aperte significatur necessitas medii pro omni tempore. Et Apostolus dixerat (*Hebr.,* XI, 6): « Sine fide impossibile est placere Deo », ubi manifeste agitur de fide divina.

Unde exegetæ explicando Genesim, dum loquuntur de hominibus qui erant ante Abraham, Isaac et Jacob, non debent dicere quod nullam supernaturalem cognitionem de Deo habere potuerunt. Secundum enim doctrinam Ecclesiæ, etiam hoc tempore legis naturæ, salus erat possibilis et non erat possibilis nisi per fidem supernaturalem de Deo existente et remuneratore supernaturali. Unde textus S. Scripturæ interpretandi sunt sec. analogiam fidei id est, in casu, non contradictorie cum Ep. ad Hebr., XI, 6.

Instantia (apud Billuart): Sed S. Justinus in *Apologia,* c. 28, dicit Socraten esse salvum, et vivebat Socrates solum sec. rationem.

Respondetur: Si Socrates, Plato, Aristoteles sunt salvi, *Deus eis ante mortem infudit fidem.* Sed dubium est eos salvos esse, quia quibusdam virtutibus moralibus miscebant vitia, et virtutem sæpe ex vana gloria colebant.

Instantia: Videtur tamen ex Actibus Apostolorum (c. X) quod *Cornelius erat justus antequam fidem haberet,* siquidem Petrum ad eum missus sit, ut ipsum de fide instrueret. Ergo aliquis potest esse justus sine fide.

Respondet S. Thomas (IIª-IIæ, q. 10, a. 4, ad 3m): « *Cornelius infidelis non erat,* alioquin eius oratio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. *Habebat autem fidem implicitam,* nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus ».

* * *

2ª *Series objectionum* vult probare quod etiam in adultis *sufficit fides infusa habitualis sine actu.* (cf. Salmanticenses hic, dub. I, n. 67).

Quidam theologi nominales ut Hurtado et Castillo dixerunt: Plures *adulti* possunt salvari, cum *sola virtute infusa fidei,* absque actu hujusce virtutis, v.g. si adultus fuerit in infantia baptizatus, et postea accedens ad usum rationis brevi tempore decedat absque ullo actu fidei, salvabitur, quia ad servandam gratiam baptismalem sufficit non peccare mortaliter, licet nullus actus fidei exerceatur. Hurtado et Castillo tenent nihil amplius exigi a Conciliis.

Respondetur: 1° Etsi hoc esset verum, non destrueretur *necessitas actus fidei ad justificationem adultorum, qui ante usum rationis non erant justi.* Hæc necessitas affirmatur a Conc. Trident. ubi de justificatione.

2° Sed negamus antecedens, nam *omnis homo perveniens ad usum rationis tenetur necessitate medii ad hoc ut se convertat in Deum ultimum finem,* diligendo ipsum super omnia, ut longe explicavimus in Iª-IIæ, q. 89, a. 6. Quod si facere omittat, eo ipso amittit gratiam per baptismum acceptam. *Si e contra hoc facit,* eo ipso illuminatur a Deo ad conversionem supernaturalem quam dirigit fides. Unde nunquam contingit adultum salvari absque aliquo fidei exercitio. (Agitur de adulto non solum ætate sed ratione, alioquin si est demens vel idiota et fuerit baptizatus, salvatur ad instar parvulorum).

Hæc responsio fundatur in Iª-IIæ, q. 89, a. 6, ubi ostendimus cum S. Thoma qualiter Deus omnibus et singulis pervenientibus ad usum rationis conferat auxilia supernaturalia *sufficientia saltem remote* ad credendum, quibus si homo resistit non faciendo quod potest, peccat mortaliter, et si e contrario non resistit faciendo cum gratiæ auxilio quod potest, illuminatur et adjuvatur ad actum fidei pro conversione requisitum. Ita Salmanticenses, n. 67. Cf. opus nostrum, *De Gratia,* 1946, p. 272-275.

Instantia: Sed declaratum est contra Quesnell (DENZ., 1377) quod *fides non est prima gratia;* et revera ante actum proprium fidei infusæ præcedunt alii actus supernaturales, qui excitant pium credulitatis affectum. Et hi actus supernaturales quandoque sufficiunt

ad salutem, quia sunt *fides inchoativa* seu in voto, et possunt esse ante explicitam propositionem prædicationis fidei.

Respondendum est sec. Salmanticenses, hic n. 71: *Vel hi actus præcedentes assensum fidei remanent steriles* et *conjunguntur cum dissensu* aut cum omissione assensus fidei ponendi, et sic non sufficiunt ad salutem, *vel non sunt steriles* sed postea venit actus fidei, et *tunc hic actus fidei requiritur omnino ad actum caritatis* erga Deum, scil. ad regulandam conversionem supernaturalem; id non præstant actus præcedentes, faciunt solum quod homo possit inhaerere Deo revelanti, non quod inhæreat. Denique facienti quod in se est Deus non denegat gratiam et faciliter potest manifestare duo prima credibilia, quæ remanent in multis traditionibus religiosis provenientibus a revelatione primitiva.

Unde non mirum est, quod communiter theologi teneant *assensum proprium et formalem fidei theologicæ esse pro adultis medium necessarium ad salutem.* Ita, cum thomistis omnibus, Suarez, Valentia, Lugo, communiter theologi. « Ex quibus (ut aiunt SALMANT., n. 65) aliqui sententiam contrariam vocant hæreticam, alii erroneam, alii temerariam. Et profecto adeo falsa est, ut nequeat cum probabilitate defendi ».

* * *

3ª Series objectionum facta est a Suarezio, Hurtado, Lugone, et vult probare articulum illum *Deum esse* sumi ab Apostolo pro existentia *Dei auctoris naturæ.* Unde ad salutem sufficeret credere propter auctoritatem Dei revelantis veritatem quæ demonstratur a Philosophis.

Respondetur cum SALMANT., ibid., n. 73: 1° Hoc non potest esse, *nam objectum terminans assensum fidei,* qui est medium necessarium ad salutem, debet *esse tale,* ut claudat implicite alios fidei articulos (ut dicit S. Thomas, q. 1, a. 7). Atqui existentia Dei *ut est auctor naturæ* non importat huiusmodi inclusionem. Imo nequidem servaretur objectum formale quod fidei infusæ. 2° Insuper credendum est quod *Deus est remunerator,* et ex toto *contextu* verborum S. Pauli ad *Hebr.* (XI, 6), ut dictum est, constat quod agitur de Deo ut est auctor gratiæ, seu *auctor salutis quæ non potest esse sine gratia,* contra Pelagium. 3° Assensus fidei omnino necessarius ad salutem debet esse in omni credente. Atqui non omnis credens potest credere existentiam Dei auctoris naturæ, quia plures credentes sciunt cum evidentia existentiam Dei auctoris naturæ, et sec. S. Thomam idem non potest esse simul ab eodem scitum et creditum, seu visum et non visum. 4° Nec datur revelatio supernaturalis propter se, sed ad manifestationem *alicuius revelati eiusdem ordinis,* scil. Dei auctoris ordinis supernaturalis.

Sic ex solutione harum omnium objectionum confirmatur nostra conclusio, quæ sic magis expresse formulatur a S. Thoma, infra a. 8, ad 1ᵐ: « Illa duo (scil. quod Deus est et remunerator est) *explicite credere* de Deo *omni tempore et quoad omnes necessarium fuit* ». Sed

addit ibidem: « non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes ».

Cf. BILLOT, *De Virt. infusis,* 1905, thesis 19ª, p. 331.

Nota quoad terminologiam in usu post Conc. Trident. — Hæc terminologia bene fundatur in S. Thoma. Etenim quamvis S. Thomas non dicat: hoc est necessarium « *necessitate medii* » ad salutem, sed « *quoad omnes necessarium fuit omni tempore* », constat ex contextu quod loquitur de necessitate medii: 1° Nam agitur de necessitate absque ulla exceptione pro omnibus adultis omni tempore. 2° Quia hæc duo prima credibilia per se necessario pertinent ad objectum proprium fidei, spei, et caritatis, scil. *sine fide explicita horum duorum credibilium non servatur ipsamet essentia fidei infusæ, spei et caritatis,* scil. non habetur meritum, nec tendentia meritoria ad finem ultimum supernaturalem; hæc autem tendentia, ut supra dictum est, est omnino *necessaria* in omni adulto tanquam medium ad salutem. Nec sufficit credere explicite Deum vivum existere et credere *implicite* quod « Deus inquirentibus se *remunerator sit* ». Hoc non sufficeret ad spem necessariam ad salutem: debet enim spes explicite tendere ad Dei possessionem.

ART. VI. — UTRUM OMNES AEQUALITER TENEANTUR AD HABENDAM FIDEM EXPLICITAM.

Status quæstionis. — Videtur quod omnes ad hoc æqualiter teneantur: 1° Quia explicatio credendorum est de necessitate salutis; 2° Quia quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei; 3° Quia alioquin rustici seu minores deberent habere fidem implicitam in fide majorum seu episcoporum aut theologorum, sed hoc est inconveniens, quia isti majores possunt errare. Ergo pariter omnes debent æqualiter habere fidem explicitam.

Conclusio est: *Superiores homines ad quos pertinet alios erudire tenentur magis explicite credere,* seu pleniorem notitiam de credendis habere.

Ita S. Gregorius in II *Moralium,* cap. 17.

Probatur ratione theologica, sic:

Explicatio credendorum (fide tenenda) fit per revelationem divinam, supra ordinem rationis. Atqui revelatio divina pervenit ad inferiores per superiores, scil. ad homines per angelos, et ad inferiores homines per majores ut ostendit Dion. in Coelesti hierarchia. Ergo superiores homines ad quos pertinet alios erudire tenentur magis explicite credere, seu pleniorem notitiam de credendis habere, sicut habent angeli superiores, qui alios angelos illuminant.

Idem dicitur *ad 1ᵐ*, pro majoribus est *de necessitate salutis plura explicite credere* quam minores, secus enim peccant contra

obligationem proprii officii, scil. alios instruendi, ut episcopus vel theologus qui non pleniorem notitiam de credendis haberet quam rusticus. Hoc animadvertendum est quia sæpe magna est ignorantia sacerdotum qui habitualiter curant solum de rebus mere practicis aut de educatione litteraria juventutis, sæpe loquuntur quasi sicut pelagiani aut semipelagiani, ignorantes ea quæ definita sunt in Concil. Arausicano, aut etiam in Conc. Tridentino, aut etiam recentius in Conc. Vaticano, v.g. quod ratio humana potest certo cognoscere existentiam Dei ex his quæ facta sunt. Plures sacerdotes, Kantismo imbuti, contrarium dicunt, quandoque docent, forsitan nunquam legerunt Conc. Vaticanum; nunc autem hoc difficilius est quia cognoscitur jusjurandum contra modernismum. Sic apparet utilitas hujusce jurisjurandi.

Ad 2um: Simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati. Et si, seducti, errant absque pertinacia in subtilitatibus fidei, non incurrunt hæreticorum culpam aut poenam. (Cajetanus).

Ad 3um: « Minores non habent fidem implicitam in fide majorum, *nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinae,* nam humana cognitio non est regula fidei, sed veritas divina ». In hac responsione notat S. Thomas quod si quidam majores, ut episcopi aut doctores, possunt errare in rebus fidei, *infallibilis est universalis Ecclesia,* et S. Thomas quasi synonime utitur nomine « universalis Ecclesiæ » et nomine « Petri », quia, inquit Cajetanus, « *Petri* in se et successoribus suis *fides* est *fides* quam tenetur Ecclesia tota suscipere. Et est sermo non de fide illius hominis qui succedit Petro, se de fide *successoris ut definitive docet* quid in Ecclesia tenendum est de fide. Christus enim nunquam permisit aut permittet eum sic errare, non propter se, sed propter Ecclesiam universalem, quæ tenetur sententiam illius sequi ». Hoc annuntiatum est his verbis (Luc., xxii, 32): « Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua » [1].

1um Dubium: Utrum majores debeant acquiescere *judicio Ecclesiæ etiam in rebus nondum definitis,* an sufficiat silentium obsequiosum.

Respondetur: Hoc erat sententia jansenistarum de silentio obsequioso quoad facta dogmatica, hæc sententia damnata est a Clemente XI (Denz., 1350). Item postea contra semirationalistas, Pius IX (Denz., 1683) declaravit quod non sufficit pro catholicis magistris et scriptoribus acquiescere solum dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis. Item Denz., 1722 (*Syllabus* Pii IX) et 1819 in Conc. Vatican. declaratur quod « fideles et maxime vero ii qui docendi munere fun-

[1] Unde postea in Conc. Vatic. (Denz., 1792, sq.) declaratum est quod Ecclesia infallibilitatem suam exercet non solum solemni judicio, sed etiam ordinario magisterio universali. Et antea declaratum est contra Quesnel, quod Ecclesia non potest negligere veritatem, neque eam impugnare, *neque permittere obscurationem veritatum* graviorum fidei et morum, *nec potest constituere disciplinam nocivam* (cf. Denz., 1449 sq., 1578).

guntur debent errores arcere et eliminare, ac purissimæ fidei lucem pandere ».

Ratio est quia præter solemne judicium Ecclesiæ, est magisterium eius ordinarium universale, et præter propositiones damnatas ut hæreticas, multæ damnantur infallibiliter ut erroneae, vel temerariæ.

2um Dubium: Utrum theologus debeat explicite credere id quod sibi apparet revelatum in S. Scriptura, antequam de hac re sit solemne judicium Ecclesiæ, antequam constet hoc doceri a magisterio universali ordinario. V.g. an thomista debeat credere fide divina gratiam esse ab intriseco efficacem, quando hoc ei apparet absque prudenti formidine æquivalenter revelatum in his verbis S. Pauli: « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere ». « Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? », et in his verbis *Prov.* (xxi, 1): « Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit inclinabit illud ».

Cf. de hoc Salmant., *De Fide,* disp. I, dub. IV, n. 123, 127, *131*; videntur admittere, quod tunc theologus potest per habitum fidei divinæ credere huic propositioni, quia admittunt, quod theologus potest per habitum fidei adhærere conclusioni, quæ habetur ex duabus præmissis fidei, quoniam est specificative revelata; hic autem est solum discursus quoad formam non quoad materiam, et supponimus hunc discursum esse *manifeste legitimum* absque prudenti formidine errandi.

Unde respondeo: *in se* theologus potest huic *propositioni æquivalenter revelatæ* credere *fide theologica,* quæ tamen non dicitur catholica, deficiente propositione Ecclesiæ, est fides secundum Sacram Scripturam, quando sensus ejus litteralis est clarus.

Sed in praxi rarum est quod sit sufficiens evidentia æquivalentiæ ad tollendas omnes difficultates et omne dubium. Magni vero theologi, ut S. Thomas, forte viderunt cum certitudine plura æquivalenter revelata, propter vigorem ingenii intuitivi et magnitudinem fidei et donorum Spiritus Sancti.

Si vero aliqua veritas docetur solum a magisterio ordinario universali, fideles duo admittunt, scil.: 1° per fidem tenent infallibilitatem hujusce magisterii ordinarii, et 2° tenent ut historice certum hæc veritatem doceri ab hoc magisterio. Melius est sic loqui et non uti expressione « *fides ecclesiastica* » quia hoc videretur exprimere *specialem habitum,* qui proprie non existit.

Art. VII. — UTRUM EXPLICITE CREDERE MYSTERIUM INCARNATIONIS VERBI SIT DE NECESSITATE SALUTIS APUD OMNES.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia saltem juxta plures Doctores hoc mysterium forte latuit angelos in via; 2° Quia ipse S. Joannes Baptista non videtur incarnationis mysterium expli-

cite cognovisse, cum a Christo quæsivit: « Tu es qui venturus es? an alium exspectamus? » (MATTH., XI, 3). Ergo. — 3° Quia sec. Dionys. in *Coel. Hier.*, c. 9, multi gentiles adepti sunt salutem per ministerium angelorum, et, ut videtur, Christum non cognoverunt.

Sed ex altera parte dicit August. in lib. *De Corr. et Gratia*, c. 7, et plenius in *Ep.* 190 (olim 197), parum a principio: « Illa fides sana est, qua credimus *nullum* hominem, sive majoris sive parvæ ætatis, liberari a contagione mortis et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum ». S. August. sic explicat id quod dicitur ad *Rom.* (III, 22): « Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum, non enim est distinctio: omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu ». Item *Rom.* (X, 14): « Quomodo invocabunt in quem non crediderunt? ».

Legitur in lib. *De Correptione et Gratia*, c. 7 (*P. L.*, t. 44, col. 923): « Sicut veritas loquitur *nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam nisi per fidem Christi* (*Gal.*, II, 16). Et ab hac damnatione non se liberabunt qui potuerunt dicere se non audisse Evangelium, cum fides ex auditu sit; quanto minus se liberabunt, qui dicturi sunt: perseverantiam non accepimus ».

Item AUGUST., *De Nat. et Gratia*, l. II, 2, 3, 4, 5, 9, 10. « Nulla salus nisi per fidem Christi ». Imo in *Enarr. in Ps. CIV*, 10: « Non enim quisquam præter istam fidem quæ est in Christo Jesu, sive ante incarnationem, sive postea, reconciliatus est Deo ».

Sed si ita est, quomodo salus possibilis est his qui non potuerunt Christum cognoscere?

Item plures Patres Ecclesiæ ita locuti sunt, ut infra dicetur propter varia testimonia S. Scripturæ statim citanda.

Ad solutionem hujusce quæstionis oportet distinguere: 1° Inter *fidem implicitam* Incarnationis et *fidem explicitam*. Credere aliquid *explicite* est illud credere sub propriis terminis, v.g. « Verbum caro factum est ». Credere aliquid *implicite* est illud credere in alio ut in principio universaliori (v.g. in hoc principio quod Deus est providens, salvator et remunerator), sive in alio ut in umbra et figura, quæ scitur habere significationem, quamvis non clare cognoscatur res significata.

2° Oportet distinguere inter tempora scil.: 1° in statu innocentiæ; 2° post peccatum ante Evangelium promulgatum; 3° post Evangelium promulgatum.

Sec. has distinctiones sunt in articulo S. Thomæ quatuor conclusiones:

1ª Conclusio: est generalis omnino, scil.: *Omni tempore necessaria fuit ad salutem aliqualis fides Incarnationis, saltem implicita.* Post Trident. additur communiter: et hæc necessitas salutis fuit semper necessitas medii.

Hæc conclusio probatur: 1° Auctoritate S. Scripturæ. S. Thomas citat verba Petri in *Actibus Apost.* (IV, 12), loquens de Christo ait: « *Factus est in caput anguli, et non est in alio aliquo salus, nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* ». Propositio ista est universalis, ad nullum tempus restricta, pro omnibus necessaria est redemptio per Christum. Insuper S. Paulus dicit (ad *Galat.*, II, 16): « *Non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi* ». Ergo sicut necessaria est pro omnibus redemptio per Christum ex textu S. Petri, ita ex isto secundo, necessaria est *aliqualis fides illius*, pro omnibus hominibus omni tempore. Per fidem enim applicatur redemptio sec. illud (*Rom.*, III, 22-25): « *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi in omnes qui credunt in eum;* non enim est distinctio; *omnes enim peccaverunt* et egent gloria Dei, *justificati gratis per gratiam ipsius*, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus *propitiationem, per fidem in sanguine ipsius* », et totum hoc caput III *Ep. ad Rom.*, est ad ostendendum quod tum judæi, tum pagani egent redemptione per fidem in Christo Jesu. Item in *caput* IV *hujusce Epist.* S. Paulus ostendit quod in Vet. Testamento Abraham et omnes qui fuerunt justi, justificati sunt non per circumcisionem, nec ex operibus legis, sed per fidem; *hæc autem fides erat saltem implicite de Redemptore promisso.* Denique *in cap.* V *eiusdem Epist. ad Rom.*, v. 12, S. Paulus comparat Adamum et Christum, et dicit (v. 18): « Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ ». Justificatio autem, ut supra dixerat c. 4, fit per fidem Christi. Ergo omni tempore fuit necessaria ad salutem aliqualis fides saltem implicita de Christo. Cf. etiam *Rom.*, (X, 14) de necessitate prædicationis evangelicæ in universo mundo ad salutem gentium: « Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt ».

Item dicitur (in I JOAN., II, 2): « Ipse (Jesus Christus) est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi »; cf. ibid. III, 23: « Hoc est mandatum eius, ut credamus in nomine Filii eius Jesu Christi ».

Dixerat enim Christus (MARC., XVI, 16): « Prædicate Evangelium omni creaturæ... qui non crediderit condemnabitur », et apud JOAN. (III, 18): « Qui credit in eum (in Filium Dei) non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est ». Item (apud JOAN., XIV, 1): « Credite in Deum et in me credite ». (JOAN., XVII, 3): « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misisti, Jesum Christum ». Vita autem gratiæ est semen gloriæ seu vitae aeternae, et « fides est sperandarum substantia rerum ». Scil. ea quæ principaliter hic credimus sunt illa quæ in patria visuros speramus. (Cajet., art. 5).

Ex his omnibus textibus S. Augustinus in Ep. 89 deducit quod antiqui justi saltem aliqualiter « debuerunt habere fidem Christi ». Explicat hæc verba S. Pauli (II *Cor.*, IV, 13): « Habentes eundem

spiritum fidei » ac antiqui prophetæ, ait : « Non diceret eundem spiritum fidei, nisi admonens etiam antiquos justos habuisse ipsum spiritum fidei, hoc est incarnationis Christi ». Ac si Augustinus diceret : « Nos non salvamur absque fide Incarnationis, atqui eadem est fides nostra et antiquorum ante legem evangelicam, ergo et *antiqui aliqualiter* crediderunt in Christum ».

Hæc 1ª conclusio sic probatur ratione theologica a S. Thoma :

Illud *proprie et per se* pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Atqui *via* hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et Passionis Christi. Ergo mysterium Incarnationis Christi *aliqualiter* oportuit omni tempore esse creditum apud omnes.

Minor est revelata in verbis S. Petri (*Act.*, IV, 12) hic citatis : « Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri ».

Major fundatur in hoc quod fides nobis *per se* data est ad consecutionem ultimi finis supernaturalis, qui est objectum spei et caritatis, ergo *per se* ad objectum fidei pertinent media omnino necessaria ad salutem ; sic omni tempore homines aliqualiter credere debuerunt in Christum, qui est « *via*, et veritas et vita » [1].

Nunc autem S. Thomas ostendit : Hoc mysterium *diversimode creditum* fuisse, *sec. diversitatem temporum et personarum.*

2ª Conclusio : est : *Ante statum peccati, scil. in statu innocentiæ, homo habuit* EXPLICITAM *fidem de Christi Incarnatione,* sec. quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non vero sec. quod ordinabatur ad liberationem a peccato, quia Adam non fuit præscius sui peccati futuri.

[1] Notandum est momentum hujusce magni principii fidei : *Christus est salvator universalis*, « non est aliud nomen, sub coelo datum hominibus in quo oporteat non salvos fieri ».

Hoc principium erat tanti momenti, ut S. Thomas non videns quomodo conciliari posset cum privilegio Immaculatæ Conceptionis B. M. V. timebat hoc privilegium affirmare, quia plures theologi hoc tempore dicebant : B. M. V. hoc privilegium accepit independenter a futuris meritis Christi. S. Thomas respondebat : « Hoc est inconveniens quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur I *Tim.*, IV, 10 ».

Nunc autem post definitionem hujusce dogmatis, cognoscimus quod, ut dixerat Scotus, conveniebat quod perfectissimus Redemptor exerceret perfectissimam redemptionem erga personam quæ debebat ei maxime uniri in opere salutis generis humani, scil. erga matrem suam. Atqui perfectissima redemptio est non solum reparatrix, sed præservatrix. Ergo convenit egregie hoc privilegium.

Notamus solum hoc momentum prædicti principii : *Christus est universalis Salvator omnium hominum.*

Et sicut magni philosophi, ut Aristoteles optime cognoverunt prima rationis principia, contradictionis et causalitatis, ita magni Doctores Ecclesiæ optime cognoverunt *prima fidei principia* circa Deitatem et omnium hominum salutem et si, in quibusdam rebus ad hæc principia pertinentibus, non potest haberi nisi probabilitas, adhuc pretiosum est cognoscere quid est in hac re pro Augustino aut pro S. Thomam *probabilius*. In hoc *accentus* ponendus est a magistro. Hoc dicimus quoad quartam conclusionem S. Thomæ in præsenti articulo.

Hæc conclusio fundatur in hoc quod dixit ipse Adam in prophetia relata in l. *Genesis* (II, 24) : « Hoc nunc, os ex ossibus meis et caro de carne mea, hæc vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una ». Atqui S. Paulus (ad *Ephes.*, V, 29) sic explicat hanc prophetiam Adae : « Qui uxorem suam diligit, seipsum diligit. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit ; sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam : quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. *Sacramentum hoc magnum est :* ego autem dico in Christo et in Ecclesia ».

Scil. unio viri et uxoris est figura unionis Christi et Ecclesiæ et inquit S. Thomas : « *non est credibile primum hominem hoc ignorasse* » nam altissimam sapientiam et donum prophetiæ a Deo accepit, ad genus humanum erudiendum et mirum esset si hanc figuram propheticam sub ipso lumine prophetico ignorasset. Item S. Hieronymus (*in Ep. ad Eph.*, V, 29) explicat, scil. Christus reliquit Patrem suum Deum et Jerusalem coelestem, et venit in terram propter Ecclesiam quam sibi desponsavit. Unde sub lumine prophetico Adam hoc cognovit saltem quodammodo ut postea prophetæ.

Insuper subito post peccatum facta est promissio Redemptionis ut habetur in *Genesi* (III, 15) in verbis a Deo dictis ad dæmonem sub serpentis forma apparentem : « Inimicitiam ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius ; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius ». In quo textu traditio videt *promissionem redemptionis.*

3ª Conclusio : *Post peccatum, ante Evangelium sufficienter promulgatum, fides implicita Incarnationis et Redemptionis communiter sufficiens fuit,* scil. fides in figuris Incarnationis et in principio universaliori : Deus est et remunerator est.

1° *Hæc conclusio probatur 1° ex Sacra Scriptura.* (Ad *Gal.*, III, 23) : « Priusquam veniret fides (Christi), sub lege custodiebamur conclusi, in eam fidem quæ revelanda erat », scil. priusquam veniret fides explicita custodiebamur conclusi in fide implicita. Item ad *Coloss.* (I, 26) : « Quod absconditum fuit a sæculis et generationibus, nunc autem manifestum est sanctis eius ». — (I *Cor.*, X, 11) : « Hæc omnia in figura contingebant illis ». Item *Eph.*, V.

Ita sentiebant AUGUSTINUS, l. 19 *Contra Faustum, Epist.* 89 ; S. CHRYSOSTOMUS, *Hom.* 37 *in Matth.* ; S. BERNARDUS, *Epist.* 77 ; et alii Patres.

2° Asseritur a S. Thoma in resp. *ad 3um* : « Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo. Nam Job XIX dicit : « Scio, quod

Redemptor meus vivit ». Sybilla etiam prænnuntiavit quædam de Christo, ut Aug. dicit l. 13 contra Faustum, c. 15 ». — Virgilius quid simile annuntiavit. Pariter Plato locutus est de aliquo redemptore promisso, quem vocat Filius Ideæ Boni (*De Rep.*, l. II)[1]. Et addit S. Thomas: « Si qui tamen salvi fuerunt quibus revelatio non fuit facta, *non fuerunt salvati absque fide Mediatoris,* quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tam fidem *implicitam* in divina Providentia credentes *Deum esse liberatorem hominum* secundum *modos sibi placitos* (hoc est objectum creditum) et sec. quod aliquibus *veritatem* cognoscentibus *Spiritus revelasset* (hoc est motivum formale fidei) ». S. Thomas invenit hoc motivum expressum in his verbis (l. JOB., XXXV, 11): « Qui docet nos super jumenta terræ ». Job autem erat inter gentiles et videtur etiam cognovisse per revelationem aliquid de Redemptore promisso, nam, ut notat S. Thomas ibidem, dicit (c. XIX, 25): « Scio quod Redemptor meus vivit ».

Ad intelligentiam hujusce 3[ae] conclusionis notandum est quod *communiter* fides implicita Mediatoris sufficiens fuit, id est minoribus et communi populo; quantum enim ad majores, v.g. ad *prophetas,* ad *sacerdotes* Veteris Legis, videtur quod tenerentur necessitate medii aut saltem præcepti habere *fidem aliquo modo explicitam* de Redemptore promisso, scilicet de Christo. Offerebant enim sacrificia Christi præfigurativa, et legebant ac interdum explicabant prophetias de Christo venturo. Unde S. Thomas dicit in IV Sent., d. 25, q. 2, a. 2, ad 2: « Post peccatum ante Christum majores habebant fidem Redemptoris *explicite,* minores *implicite* »[2].

Hæc fides quodammodo explicita Redemptoris, pro majoribus probabilius erat necessaria necessitate medii, quia erat *de medio ex se necessario ad salutem,* scil. *de Redemptore ipso,* non de re mere contingenti, v.g. quod talis actus religiosus fieri debeat hoc mense, non post. Et forsitan ex hoc habetur quædam indicatio ad illustrandam quæstionem sequentem, de qua nunc statim agendum est.

4a Difficilior quæstio solvenda est DE STATU LEGIS EVANGELICÆ et de hoc 4a conclusio S. Thomæ est: « *Post tempus autem gratiæ*

[1] BOSSUET, *Discours sur l'Hist. univ.*, II P., c. XIX: « Sapientissimus inter philosophos (Socrates apud Platonem, *Rep.*, l. II, initio) cognovit quod virtuosissimus inter omnes homines debebat esse ille cuius altissima virtus fuisset occasio pessimæ invidiæ, ille qui propter suam virtutem debebat omnes injurias ferre et in crucem affigi (*De Rep.*, l. II). Nonne Deus posuit hanc mirabilissimam ideam virtutis in mentem alicuius philosophi, ut postea eam verificaret in persona Filii sui ». Cf. *De Revel.*, II, p. 219.

[2] In corpore nostri articuli, tertia paragrafo, S. Thomas dicit pariter de sacrificiis Vet. Testamenti quæ præfigurabant sacrificium Christi: « *quorum sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant,* minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, *quodammodo habebant velatam cognitionem.* Et ea quæ ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt, *quanto* Christo propinquiores fuerunt ».

revelatæ, tam majores quam minores TENENTUR *habere fidem* EXPLICITAM *de mysteriis Christi,* præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, scil. Incarnatio et Redemptio ».

AN FIDES EXPLICITA DE CHRISTO SALVATORE SIT NUNC OMNIBUS NECESSARIA AD SALUTEM NECESSITATE MEDII.

Hæc quæstio, ut patet, non est minoris momenti, speciatim pro missionariis et semper disputatur tum in apologetica in tractatu *De Revelatione,* tum in theologia proprie dicta in tractatu *De Fide.*

Difficultas est quod ex una parte secundum Nov. Test. videtur quod fides explicita de Christo Salvatore requiritur in omni adulto ut possit salvari, et ex altera parte non videtur quod omnes et singuli infideles adulti possint ad hanc fidem explicitam pervenire, quia Evangelium nondum prædicatum est in remotissimis regionibus.

Ut omnes sciunt, sunt duæ responsiones ad invicem oppositæ, quas prius in memoriam revoco. Prima *affirmat necessitatem medii,* secunda eam negat et affirmat solum *necessitatem præcepti.*

Nodus difficultatis attente considerandus apparet ex oppositione harum duarum responsionum quæ sunt sicut thesis et antithesis. Quælibet habet suas difficultates manifestas. Et insuper difficile est inter et supra eas invenire synthesim altiorem, quia sunt contradictorie oppositæ, et inter duas propositiones contradictorias una est vera, altera falsa, et non datur medium. Non possumus ludere cum principio contradictionis, est ludus periculosus, est periculum cadendi in contradictionem sive manifestam, sive latentem, quæ damnosior est ut scopulus sub aquis absconditus.

Videamus igitur cum magna attentione duas sententias ad invicem oppositas, eas considerando et quoad earum principia et quoad facta. Expositio non potest esse brevis propter complexitatem quæstionis. Vide *prænotamina* supra, p. 123-125.

* * *

Prima sententia. — Hæc dicit: Post promulgationem Evangelii fides *explicita* de Christo Salvatore est omnibus necessaria ad salutem, non solum necessitate præcepti, sed *necessitate medii,* prout etiam independenter a præcepto superaddito, et ante illud, hæc fides explicita de Christo Salvatore *nos conjungit cum ipso Salvatore,* et manifeste hæc conjunctio cum eo est *medium necessarium* ad salutem, etiam si non esset præceptum de hac re; hæc fides est multo magis necessaria ut patet, quam ea quæ sunt solum necessaria ne-

cessitate præcepti, ut sanctificatio diei dominicæ semel in hebdomada et non solum bis in mense, vel ut abstinentia a carne Feria VI.

Non quidem hæc fides explicita de Christo est medium *ex natura sua* necessarium *omni tempore* etiam olim in Vet. Testamento et antea ab initio historiæ humanitatis, sic differt a gratia sanctificante, a virtutibus infusis fidei, spei, caritatis quæ semper fuerunt necessariæ ad salutem in omnibus etiam in parvulis. Item fides explicita de Christo, in hoc differt a fide explicita de duobus primis credibilibus, scil. quod *Deus est et remunerator est,* quæ semper fuit in quolibet *adulto* necessaria necessitate medii ad salutem. Sed juxta primam sententiam fides explicita de Christo Salvatore, post promulgationem Evangelii, est medium necessarium ad salutem *ex institutione divina Christianismi,* sicut baptismus, imo plus quam baptismus a Christo institutus, quia est fides de ipso Salvatore quæ ut quid altius implicite continet fidem de baptismo. Omnia hæc verba sunt cum magna attentione ponderanda.

Hæc autem sententia fundatur in his verbis Christi apud Joannem (III, 14): « Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita *exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam* ». Ergo fides de Salvatore est necessaria necessitate medii ad salutem, quia agitur de nostra unione cum ipso Salvatore, sine qua unione salus haberi nequit, etiam independenter a præcepto superaddito. Hoc est bonum non quia præceptum, sed est præceptum quia prius est quid in se bonum, imo necessarium ad salutem.

Et agitur de fide *explicita* quia ibidem dicitur JOAN. (III, 18): « *Qui credit in eum* (scil. in Filium Dei) *non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei* ». Item *Galat.* (II, 16): « Scientes autem quod *non justificatur homo* ex operibus legis *nisi per fidem Jesu Christi, et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur in fide Christi* ». Etiamsi Salvator non dixisset præcipiendo: « *Credite in me* » (JOAN., XIV, 1), hoc ipso quod manifestatur ut *Salvator* credi *debet* ab his qui salvari volunt, et qui jam debent diligere Deum super omnia.

Sic plures theologi tenent quod fides explicita de Christo Salvatore est necessaria ad salutem etiam independenter a præcepto superaddito, quia salus haberi nequit sine conjunctione cum Salvatore.

Pro ista sententia citantur plures textus Augustini et Hieronymi, juxta quos peccata non remittuntur sine fide in Christo Salvatore. (Cf. AUGUST., *Epist.* 190 (alibi 157), c. 2[1]; S. HIERONYMUS, *In cap. I ad Ephes.*).

Citatur etiam S. Thomas, IIª-IIæ, q. 2, a. 7, nam agendo de his quæ sunt *de necessitate salutis apud omnes,* dicit: « Post tempus

[1] Dicit Augustinus in l. *De Prædest. sanctorum,* cap. 7: « Si Cornelius posset sine fide Christi salvus esse, non ad eum ædificandum mitteretur Petrus architectus ».

gratiæ revelatæ (scil. in Novo Test.) tam majores quam minores tenentur habere *fidem explicitam* de mysteriis Christi... scil. de articulis Incarnationis ». Item a. 8, ad 1 et 2.

Quare hæc fides debeat esse *explicita? Quia perfectior fides Incarnationis requiritur in nova lege* in qua istud mysterium est *peractum* et revelatum, quam in veteri lege in qua erat velatum; in veteri autem lege *fides implicita de Christo redemptore futuro* jam erat de necessitate salutis; ergo nunc requiritur fides explicita de Incarnatione redemptiva jam adimpleta.

Hoc confirmatur ex eo quod in Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (DENZ., 799), agendo de dispositione ad justificationem, dicitur: « Disponuntur ad ipsam justitiam dum, excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt; atque illud imprimis: *a Deo justificari impium per gratiam eius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu* ».

Hæc est enim fides catholica de qua dicitur in Symbolo S. Athanasii: « *Quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit* ».

Denique ex damnatione duarum propositionum laxistarum (DENZINGER, 1214 sq.) constat quod, *extra casum necessitatis, neque baptizandi neque absolvendi sunt adulti qui mysteriorum S. Trinitatis et Incarnationis ignorantia laborant etiam invincibili.*

Ceterum sufficit cognitio elementaria eorum. Et est declaratio S. Officii 1703 confirmata a Benedicto XIV, 28 febr. 1787, in qua dicitur: « *Missionarium teneri adulto etiam moribundo,* qui incapax omnino non sit, *explicare mysteria fidei, quæ sunt necessaria necessitate medii,* ut sunt præcipue mysteria *Trinitatis* et *Incarnationis* ».

Unde plures thomistæ tenent quod fides explicita de Christo Salvatore est necessaria *necessitate medii* ad justificationem et addunt: probabilius est quod post Christi adventum hoc verum est *semper.* Ita Joannes a S. Thoma, Gonet, Ferre, Billuart, recentius Hugon, Martin (lovaniensis). Pro hac sententia citantur etiam Valentia, Coninck, Molina et S. Alphonsus.

Ad hoc reducitur hæc opinio: *Probabilius fides explicita de Christo Salvatore* est post promulgationem Evangelii, medium adeo necessarium ad salutem, ut absque illa *nullus adultus* possit de lege ordinaria salvari. Attamen Joannes a S. Thoma et Gonet admittunt ut *probabile* quod possunt esse exceptiones in quibus fides implicita de Christo sufficit.

Bannez et Cano tenent fidem explicitam de Christo nunc esse *semper* necessariam non ad justificationem, sed ad glorificationem; quod rejicitur a multis quia statim post justificationem omnis justus est hæres gloriæ et si moritur in statu gratiae, salvatur, quamvis saepe, sed non per se et semper debeat transire per purgatorium in quo, utique habebit fidem explicitam de Christo Salvatore ante glorificationem.

* * *

Secunda sententia. — Plures vero theologi dixerunt: quamvis sententia prius exposita sit satis expresse in operibus S. Augustini et S. Thomæ, remanet notabilis difficultas, quia in diversis regionibus remotissimis non videtur quod prædicatio Evangelii fuerit sufficienter proposita. Et ideo non apparet quomodo homines harum regionum possint pervenire ad hanc fidem explicitam de Christo. Unde prior sententia scil. *necessitatis medii* videtur nimis dura, præsertim si ponitur in definitione necessitatis medii quod agitur de medio « *sine quo etiam inculpabiliter omisso salus obtineri nequit* ».

Addunt hi theologi: si autem pro infidelibus qui faciunt, cum auxilio gratiæ sibi oblato, quod in se est, *fiat recursus ad specialem revelationem Incarnationis redemptivæ,* hoc est quid proprie extraordinarium et proinde potius rarum, non frequens, nec multiplicandum sine urgenti ratione. Unde, ut aiunt, prima sententia nimis recurrit, sine probatione, ad extraordinarias Dei interventiones, quæ sunt quasi miraculum [1].

Propterea plures theologi negaverunt quod fides *explicita* de Christo sit nunc omnibus necessaria necessitate medii, sed, juxta eos remanet necessaria *necessitate præcepti tantum,* sed præcepti divini et non solum ecclesiastici, juxta illud Ev. sec. Marcum (XVI, 15): « Prædicate Evangelium omni creaturæ » etc.

Illud autem est necessarium necessitate *præcepti* ad salutem quod requiritur præcise *vi præcepti* et quidem *positivi,* ex libera voluntate præcipientis, non vero ex natura rei nec ex ipsa institutione Christianismi; v.g. sunt necessaria necessitate præcepti sanctificatio sabbati in Vet. Testamento, diei dominicæ in Novo Testamento scil. qualibet hebdomada et non solum bis in mense. Tunc, ut aiunt defensores hujusce 2[æ] opinionis, bene explicatur quod *præceptum istud* credendi explicite in Christum *non obligat nisi quando sufficienter cognoscitur;* proinde fides explicita de Christo, etiam in statu novæ legis, *non est obligatoria* pro multis qui hoc præceptum *invincibiliter ignorant,* nec recurrendum est ad revelationem extraordinariam pro eis, sed sufficit quod habeant fidem *implicitam* contentam in fide explicita de duobus primis credibilibus: « Deus est et inquirentibus se remunerator est ».

Ita locuti sunt Richardus de Mediavilla, Turianus, de Lugo, Diana, Vasquez et nominales qui non considerant naturam rerum (v.g. naturam salutis et eorum quæ *per se* requiruntur ad salutem),

[1] Non sunt tamen proprie miraculum, quia hæ extraordinariæ Dei interventiones fierent *secundum legem*: « Facienti cum auxilio gratiæ quod in se est, Deus non denegat gratiam ulteriorem », dum e contra non est lex miraculi; miraculum non præsupponit specialem dispositionem in subjecto in quo fit. Attamen hæ interventiones sunt quid extraordinarium.

sed solum aut potius *facta experientiæ* aliquomodo ut postea facient positivistæ; est via ad positivismum juridicum. Unde si Deus revocaret prædictum præceptum, nunc fides explicita de Salvatore non esset ullo modo amplius necessaria ad salutem.

Sed tunc remanet notabilis difficultas, scil.: si secunda sententia de sola necessitate *præcepti* esset vera, tunc post adventum Christi fides explicita de Christo Salvatore esset *minus necessaria quam baptismus ab ipso institutus;* omnes enim theologi tenent quod baptismus aquæ est omnibus et singulis necessarius *necessitate* non solum præcepti, sed *medii* ex institutione divina religionis christianæ, imo pro parvulis (excepto casu martyrii) est medium sine quo etiam inculpabiliter omisso salus haberi nequit, dum pro adultis sufficit baptismus desiderii.

Mirum esset si nunc fides explicita de ipso Salvatore esset minus necessaria quam baptismus aquæ ab ipso institutus, et etiam mirum esset quod *in Novo Testamento* sufficeret fides implicita de Christo, quæ jam necessaria erat in Veteri Testamento; in Novo perfectior fides videtur necessaria... Principia revelata primæ Sententiæ remanent *firma,* et non destructa sunt a secunda sententia. Remanet quod conjunctio hominis cum Salvatore est necessaria ad salutem independenter a præcepto superaddito, et quod hæc conjunctio fit per fidem perfectiorem in Novo Testamento quam in Veteri Testamento.

Hae igitur duæ sententiæ sunt contradictorie oppositae, ut thesis et antithesis, nam 1[a] dicit: fides explicita de Christo nunc est necessaria necessitate medii ad salutem; 2[a] hoc negat. Est antinomia proprie dicta.

Utraque positio habet suas difficultates et videtur quod non possit esse synthesis superior, quia, contra Hegel, *inter duas propositiones contradictorie oppositas una est vera, altera falsa, et non datur medium.*

Unde problema fit valde difficile. Nodus difficultatis attente considerandus est, plus quam faciunt eclectici. Magna tentatio eclectismi est ludere cum principio contradictionis, inquirendo habilem conjunctionem, conciliationem inter contradictoria, « una buona combinazione », sicut illi qui hodie admittunt communismum christianum. Sic non raro eclectismus cadit in contradictionem saltem latentem ex qua multæ aliæ sequuntur. Periculosum est ludere cum principio contradictionis sicut cum igne aut cum tigro, quia negator hujusce principii devoratur ab illo, ut advenit pro Hegelio. Non si scherza col principio di contradizione, ut constat ex recenti et optimo articulo P. Boyer circa librum P. de Lubac: *Le Surnaturel* [1].

Hoc præ oculis semper habendum est. Utique non datur medium inter duas propositiones quæ sunt proprie contradictoriæ, v.g. inter has duas: 1° fides *explicita* de Christo Salvatore est necessaria *neces-*

[1] Cf. *Gregorianum,* 1947, fasc. 2 et 3.

sitate medii ad salutem; 2° hæc fides explicita *non est* necessaria *necessitate medii.*

Suarez [1] autem cum magna habilitate, secundum suam consuetudinem proposuit tentamen conciliationis seu transactionem per mutuam concessionem, ut dicit D. Ludovicus Capéran qui eum sequitur [2]. Suarez incipit concedere secundæ sententiæ quod, etiam post adventum Christi, aliquis potest justificari *sine fide explicita* de Christo Salvatore, v.g. puer educatus in silvis qui facit quod in se est. Deinde Suarez volendo concedere aliquid primæ sententiæ, concludit: « Fides explicita de Christo per se loquendo est nunc *medium ad salutem necessarium* pro omnibus et singulis *vel in re* (ut dicit prima sententia), *vel in voto,* scil. implicito (ut dicit secunda sententia) ». Est quidem habilis conciliatio.

Sed statim Suarezio objicitur: *fides explicita in voto implicito* nihil aliud est quam *fides implicita* quæ jam necessaria erat in Veteri Testamento; unde remanet difficultas et requiritur saltem complementum explicationis. Juxta thomistas, Suarez dicendo « vel in re vel in voto » videtur potius duas sententias inconciliabiles juxtaponere, quam problema solvere. Suarez magis considerat facta contingentia, quam principia necessaria, quibus facta illustrantur, et principia revelata primæ sententiæ remanent vera.

Unde Suarez, qui de facto pluries citatur pro 2ª sententia, non videtur satis affirmare cum 1ª sententia *necessitatem medii explicitæ fidei in re,* nec satis servare id quod dixerat S. Thomas IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 7, agendo de necessitate salutis: scil.: « Post tempus gratiæ revelatæ tam majores quam minores tenentur habere fidem *explicitam* de mysteriis Christi » seu de Christo Salvatore. Attamen interventio Suarezii non fuit inutilis et perduxit, ni fallor, ad tertiam sententiam bene propositam a Salmanticensibus, quæ, ut mihi videtur, a Suarezio approbaretur.

* * *

Tertia sententia. — Hæc proponit distinctionem magis ad rem ad solvendum problema secundum principia recepta sine arbitrario

[1] *De Fide,* Disp. XII, sect. IV, n. 18.

Suarez formulavit suam sententiam satis complexam in tribus propositionibus, scil. 1° « *Explicita fides incarnationis non est hoc tempore ita necessaria, ut sine illa realiter aut in re obtenta nullus possit justificari,* nam puer educatus in silvis, si dum pervenerit ad usum rationis, faciat quod in se est, illuminabitur; cumque de Christo nihil audierit, poterit obtinere solius Dei fidem explicitam sine fide Christi explicita ».

2° « *Per se loquendo fides explicita Christi in re obtenta non est magis necessaria ad glorificationem quam ad primam justificationem;* nam si quis justificatus per fidem implicitam Christi statim moriatur, obtinebit gloriam, quia gratia dat jus ad illam ».

3° « Fides Christi explicita *per se loquendo* est *necessaria omnibus et singulis* ad justificationem et glorificationem in lege gratiæ, *tanquam medium necessarium vel in re vel in voto* ».

[2] *Le problème de salut des infidèles,* 2° ed., 1934, p. 267.

eclectismo. Hæc tertia sententia, quæ vult omnino servare id quod principale est in conclusione S. Thomæ, sic formulatur a Salmanticensibus (*De Fide,* disp. VI, n. 77) qui eam defendunt: « Post Evangelii promulgationem *fides Christi explicita seu in re est* PER SE LOQUENDO MEDIUM NECESSARIUM *ad salutem; per accidens* tamen contingere potest, etiam post Evangelii promulgationem, ut aliquis salutem consequatur absque tali fide ». Hæc distinctio est melior quam distinctio Suarezii (sed Suarez admitteret, ni fallor, id quod dicunt Salmanticenses, unde non est forte inter eos magna distantia). Ita, ut aiunt Salmanticenses, senserunt Javellus, Soto, Ledesma, Michæl de Medina, Serra; recenter Reginaldus Schultes O. P. in suo opere *De Fide implicita* in lingua germanica, Regensburg, 1920; item Hugueny O. P. et plures alii. Insuper Joannes a S. Thoma et Gonet concedunt hanc sententiam Salmanticensium esse probabilem quamvis ipsi teneant primam ut probabiliorem [1]. Defensores hujusce tertiæ sententiæ optime considerant quod non datur medium intra duas opiniones contradictorie oppositas, propter ea firmiter retinent cum 1ª sententia contra 2ªᵐ necessitatem medii, sed addunt prædictam distinctionem et præcisionem.

Sic hæc tertia sententia magis complete formulatur: « Post promulgationem Evangelii fides explicita de Christo Salvatore est omnibus necessaria ad salutem *necessitate medii,* hoc quidem *per se* et etiam *certo* non solum probabilius; sed, ut videtur, *non semper,* quia probabiliter sunt *per accidens* exceptiones, ubi deest sufficiens prædicatio Evangelii ».

* * *

Explicatur et probatur hæc tertia sententia.

Quædam sunt prænotanda, relate ad duas alias sententias?

1° Quoad definitionem exactam « necessitatis medii », hæc clausula « *medii sine quo etiam inculpabiliter omisso salus haberi nequit* », hæc clausula non ponenda est in definitione necessitas medii in genere, quia pertinet solum ad subdivisionem hujusce generis pro parvulis, et absolute loquendo non valet nisi pro parvulis, non vero pro adultis.

Etenim auctores, qui, v.g. Tanquerey et plures alii, posuerunt hanc clausulam in definitione *necessitatis medii* in genere, fecerunt duas confusiones, quia voluerunt cum præcipitatione ad aliquid *practice clarum* pervenire scribendo aliquod manuale scholare, nec satis rem speculative et attente consideraverunt. 1° Confuderunt genus proximum (scil. necessitatem medii) cum aliqua eius subdivisione (scil. cum necessitate medii non solum *per se* sed *semper* requisiti sine ulla exceptione). 2° Non satis notaverunt differentiam, quoad

[1] Dicit Joannes a S. Thoma, *De Fide,* disp. IV, a. 1, n. 10: « Probabile etiam est hanc fidem explicitam suppleri posse in aliquo casu per fidem implicitam ». Pariter Gonet.

hoc, inter adultos et parvulos. Nam *pro adulto est semper aliqua culpa saltem remota*, scil. in eius *negligentia*, quia, si, cum auxilio divino sibi oblato adultus *faceret quod in se est*, Deus ei præberet id quod est *semper* ad salutem necessarium, sicut misit Petrum ad Cornelium, ut notat S. Thomas [1]. Unde Pius IX declarat (DENZ., 1648): « Gratiæ coelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent » et (DENZ., 1677): « Notum nobis vobisque est, eos qui *invincibili* circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem eiusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, *divinæ lucis et gratiæ operante virtute*, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui *voluntariæ culpæ* reatum non habeat ».

Unde prædicta clausula, scil. « medii sine quo etiam inculpabiliter omisso salus haberi nequit » non ponenda est in definitione necessitatis medii in genere, sed pertinet ad subdivisionem sequentem, scil. medii *per se* et *semper* necessarii *pro parvulis*, scil. baptismi aquæ (adhuc tamen excepto casu martyrii, ut patet in sanctis innocentibus).

Quidam dicunt: S. Thomas non satis explicite definivit necessitatem medii. — Respondetur: *Voluntarie* usus est terminis generalibus et nimis dixisset si posuisset in hac definitione prædictam clausulam. S. Doctor loquitur solum *de medio per se ad salutem necessario* et distinguit hanc necessitatem a *necessitate præcepti* de qua alibi scil. infra, q. 16, loquitur [2]. Sic sufficienter dici pluribus locis: « in necessariis ad salutem, Deus nunquam deest, nec unquam defuit homini, nisi ex culpa eius ». Cf. Iª-IIªᵉ, q. 98, a. 2, ad. 4ᵐ. — IIª-IIªᵉ, q. 177, a. 1 *c*; q. 178, a. 1, *c*; I Sent., d. 48, q. 3, 1ᵐ; III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, q. 1, 1ᵐ. Cf. *Tabul. auream* operum S. Thomæ ad verba Salus, et Sacramentum, n. 46. Baptismus, n. 82, 83, 89.

2° Prænotandum est quod: *medium ad salutem* potest esse independenter a præcepto *necessarium* ad salutem dupliciter aut *per se et semper*, sine exceptione, aut *per se et non semper*, sicut in ordine naturæ homo nascitur per se cum quinque digitis in qualibet manu, sed non semper, quandoque enim nascitur cum quatuor, quandocumque cum sex.

[1] *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1: textus ab omnibus cognitus: « Si aliquis in silvis nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus *vel per internam inspirationem revelaret* ea quæ sunt ad *credendum* necessaria, *vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret*, sicut misit Petrum ad Cornelium (*Act. Ap.*, x) ».

[2] Tractat de fide necessaria necessitate salutis, IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 4 usque ad 8, et de præceptis pertinentibus ad finem, infra IIª-IIªᵉ, q. 16. Immo dicit in hoc ultimo loco, a. 1: « Prima subjectio hominis ad Deum est per fidem... Et ideo fides præmittitur ante legis præcepta ».

Sunt in ordine naturali exceptiones quæ regulam confirmant, quia eadem causa naturalis semper producit eundem effectum *in iisdem circumstantiis*, non tamen si sint aliæ circumstantiæ, et impedimenta.

Pariter in ordine salutis: scil. post promulgationem Evangelii fides explicita de Christo est omnibus necessaria necessitate etiam medii ad salutem, hoc quidem *per se*, sed forte *per accidens* non semper, scil. in regionibus in quibus deest sufficiens prædicatio Evangelii.

3° Prænotandum est quod secundum omnes theologos *baptismus aquæ* est *necessarius* ad salutem *necessitate* non solum præcepti sed *medii pro omnibus*, ETIAM PRO ADULTIS, et tamen omnes theologi etiam tenent quod *pro adultis, suppleri potest per baptismum desiderii*, si baptismus aquæ est impossibilis. Tunc habetur baptismus in voto saltem implicito. Item pro sacramento poenitentiæ.

4° Denique prænotandum est: Immo S. Thomas, IIIª, q. 73, a. 3, tenet quod *Eucharistia* est omnibus necessaria ad salutem per se *quidem, sed non* semper, quia quandoque sufficit quod habeatur in voto implicito et hoc est per accidens. Dicit Angelicus ibid.: « Perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam; *perceptio autem Eucharistiæ est necessaria* ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, *sed sufficit eam habere in voto*, sicut et finis habetur in desiderio et intentione... Ex hoc ipso quod pueri baptizantur ordinantur ad Eucharistiam ». Gratia enim baptismalis tendit ad gratiam Eucharistiæ, sicut puer ad ætatem adultam [1].

* * *

His prænotandis expositis, satis faciliter *probatur tertia sententia*.

Prima pars eius est quod fides explicita de Christo est in statu novæ legis necessaria *necessitate medii* pro omnibus, independenter a præcepto superaddito.

[1] Immo S. Thomas affirmat in *Summa Theologica*, Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 2 et 5, id quod antea nondum firmiter dixerat, scil. *septem dona Spiritus Sancti sunt necessaria ad salutem et sunt in omnibus justis*, ut connexa cum caritate. Et dicit de dono intellectus a quo perficitur fides: « etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea, quæ propununtur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum » (IIª-IIªᵉ, q. 8, a. 4, ad 2). Hoc autem jam verificaretur in justis qui explicite et firmiter crederent solum, contra atheos, quod « *Deus est et remunerator est* » cum voto implicito alia mysteria firmiter credendi si revelata sint. Unde sicut donum intellectus, necessarium ad salutem, potest esse hoc modo in quibusdam justis, pariter fides infusa, ad salutem necessaria, modo valde imperfecto (ex parte objecti crediti) potest esse in pluribus in regionibus ubi insufficiens est prædicatio Evangelii et hoc est *per accidens*.

Hoc probatur sicut in prima sententia ex textibus S. Scripturæ jam allegatis, ex textibus S. Augustini et aliorum Patrum, ex textibus S. Thomæ, et ex hac duplici ratione theologica:

Salus haberi nequit sine conjunctione hominis cum Salvatore. Hæc autem conjunctio pro adulto fit non solum per virtutes infusas fidei et caritatis sicut pro parvulo baptizato, sed per actum fidei, sec. illud Pauli: « *Non justificatur homo* ex operibus legis *nisi per fidem Jesu Christi* » (*Gal.*, II, 16). Ergo ad salutem adulti requiritur *actus* fidei de Christo Salvatore, et non solum virtus infusa fidei jam requisita in parvulis.

Et insuper in statu novæ legis requiritur *fides perfectior* quam in Vet. Testamento in quo jam requirebatur fides implicita de Salvatore futuro; ergo nunc requiritur fides *explicita* de Salvatore jam advento et pro salute omnium crucifixo. Sed possunt esse multi gradus in hac fide explicita, a minimo usque ad perfectum. Cf. ad *Galat.* (III, 23) et ad *Coloss.* (I, 26) de perfectione fidei in statu novæ legis per respectum ad fidem antiquorum quia « *omnia in figura contingebant illis* ». I *Cor.* (X, 11): « Sub lege custodiebantur conclusi ». (*Gal.*, III, 23).

Confirmatio. — Insuper, ut aiunt Salmant., n. 79, « eodem modo, *per se loquendo,* requiritur pro hoc statu fides explicita Christi ac requiritur *Sacramentum Baptismi in re susceptum* (imo a fortiori). Sed hoc sacramentum in re susceptum est *per se loquendo* (pro omnibus, etiam pro adultis) medium necessarium ad salutem. Ergo (et a fortiori) fides explicita Christi requiritur per se loquendo ut medium necessarium ad salutem (et hoc independenter a præcepto superaddito).

Major probatur quia nullus adultorum potest *in re* suscipere Baptismum absque fide explicita Christi, cum hujusmodi sacramentum sit professio talis fidei. Unde in *Actibus Apost.* (VIII, 37), refertur Philippum non prius baptizasse eunuchum Candacis reginæ, quam iste Christum explicite crederet. Dixit enim ei Philippus: « *Si credis ex toto corde, licet* ». Ita Salmanticenses.

Et nobis videtur non solum probabile sed *certum,* quod nunc fides explicita de Christo Salvatore est ad salutem necessaria necessitate medii et non solum necessitate præcepti, et hoc præsertim vult dicere S. Thomas in articulo in quo de hac re loquitur (II^a-II^{ae}, q. 2, a. 7).

2a Pars conclusionis. — Probabile est (et hoc admittitur etiam a Joanne a S. Thoma) quod hæc necessitas medii, quamvis sit per se, *non semper* verificatur, quia probabiliter sunt exceptiones, ubi deest sufficiens prædicatio Evangelii. Et hoc est *per accidens.* Est exceptio quæ regulam confirmat, nam in ipsa regula seu lege dicitur « post sufficientem Evangelii promulgationem ».

Hoc magis intelligitur ex eo quod promulgatio Evangelii non facta est modo technico ut promulgatio alicuius legis in aliquo Statu per *edictum civile* tali die officialiter pervulgatum in diversis partibus hujusce Status; *promulgatio Evangelii facta est per prædicationem progressivam in diversis linguis pro diversis populis.*

Sic pro infideli qui vivit v.g. inter mahumetanos et qui faceret quod in se est, ad justificationem sufficeret *inspiratio interior* absque revelatione proprie dicta et immediata, quasi miraculosa, ut, per vestigia revelationis quæ conservatur in his regionibus, cognosceret quod « *Deus est et remunerator est* » et crederet implicite in Christum.

Hoc confirmatur ex eo quod dicit S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. 89, a. 6, *de puero* etiam infideli *perveniente ad usum rationis:* « Primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. *Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati* ». Est forma specialis baptismi desiderii quæ cum sit in adulto non potest esse absque *actu* fidei et caritatis. Hic tamen puer non videtur habere explicitam cognitionem de Christo.

Confirmatio. — Item ut aiunt Salmanticenses, n. 79, et hoc admittitur etiam a Suarezio: « *Fieri potest quod catechumeno proponatur Deus ut auctor et finis supernaturalis absque ulla explicita notitia Christi Domini.* Ergo fieri potest quod catechumenus concipiat fidem Dei auctoris et finis supernaturalis, nihil explicite credendo de Christo. Sed eo ipso quod credat Deum finem et auctorem supernaturalem, potest ipsum diligere amore caritatis, atque ideo justificari. Ergo contingens est et *per accidens,* pro statu novæ legis, quod quis justificetur absque explicita Christi fide ».

Alia confirmatio est ex eo quod pariter baptismus aquæ, quamvis *per se* sit necessarius *necessitate medii* etiam pro adultis, et similiter poenitentia (et etiam Eucharistia sec. S. Thomam), tamen *per accidens* pro adultis sufficit quod habeantur in voto implicito.

Saltem hæc secunda pars theseos est *probabilis,* scil. probabiliter dantur exceptiones, sed prima pars videtur *certa,* scil. quod fides explicita de Christo est, in statu novæ legis, necessaria necessitate medii per se loquendo, et non solum necessitate præcepti; id est: etiam si non esset præceptum de hac re, jam esset necessaria ex hoc quod ad salutem *per se* requiritur in adulto *conjunctio cum ipso Salvatore,* quæ conjunctio *per se* fit per fidem et in nova lege per fidem explicitam [1].

Difficultas. — Remanet tamen quædam difficultas ex hoc quod S. Thomas *in quibusdam textibus videtur admittere necessitatem* non solum *per se* sed *semper.* Dicit enim II^a-II^{ae}, q. 2, a. 7, agendo

[1] Pariter *per se loquendo* et ex parte Dei infundentis simul infunduntur fides, spes, caritas, cum gratia habituali, sed *per accidens* et ex malitia subjecti provenit, quod non infunduntur simul, si aliquis est dispositus ad fidem et spem, sed nondum ad caritatem (cf. II^a-II^{ae}, q. 6, a. 2, ad 3).

de necessitate salutis (et non solum præcepti): « Post tempus gratiæ revelatæ tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi ». Imo S. Thomas dicit in III Sent., dist. 25, q. 2, a. 2, q.ca 2: « Post adventum Christi quia jam mysterium redemptionis impletum est, et corporaliter et visibiliter prædicatum, tenentur omnes ad credendum explicite, et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex culpa sua remaneret ».

Sunt tres responsiones:

1° Respondent Salmanticenses: S. Thomas loquitur de homine jam justificato, si a statu gratiæ non decidat, quia hoc conveniens esset ad gratiam conservandam et augendam.

Sed hic sensus hujusce textus non clare constat ex contextu. Attamen etiamsi S. Thomas in hoc Commentario in Sent. non admiserit exceptiones, deinde videtur eas admittere in *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. 89, a. 6, dum loquitur de puero infideli qui facit quod in se est et convertitur ad Deum.

2° Respondetur: S. Thomas scripsit ante inventionem Americæ, et nescimus quid de hac re dixisset post inventionem harum regionum, in quibus erant homines quorum salus non erat impossibilis.

3° Respondetur: remanet *probabile* quod *non* sint exceptiones, et quod in locis ubi deest sufficiens prædicatio Evangelii « si quis ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, Deus *per internam inspirationem revelaret* » non solum duo prima credibilia sed etiam Incarnationem redemptivam

Hoc remanet probabile et forte verum est, sed si verum est, est quid *valde elevatum*, dum interpretatio a Salmanticensibus et pluribus aliis proposita est magis *accessibilis*, et conservat omnino quod fides explicita de Christo est necessaria necessitate medii *per se*, imo hoc nobis videtur non solum probabile sed certum, adjungitur tamen: probabiliter dantur exceptiones, sicut pro baptismo aquæ, poenitentia et Eucharistia.

Recapitulatio. — Unde per modum recapitulationis dicendum est: *Est triplex necessitas medii*, scil.:

1° Necessitas medii *per se et semper* requisiti *omni tempore ex ipsa natura rei*, ut gratia sanctificans, semen gloriæ.

2° Necessitas medii *per se et semper* requisiti, non ex ipsa natura rei, nec omni tempore, sed *ex institutione divina Christianismi*, ut baptismus aquæ pro parvulis.

3° Necessitas medii *per se sed non semper* scil. supposita cognitione saltem possibili, v.g. baptismus aquæ pro adultis; quia *per accidens* sunt *exceptiones*, in quibus supplet baptismus desiderii. Item fides explicita de Christo Salvatore post adventum eius, nam videntur esse *per accidens* exceptiones in quibus sufficit fides implicita de Christo.

Hoc autem melius exprimi potest in sequenti synopsi, in divisione per sic et non, scil. per membra ad invicem contradictorie opposita, ad omnem contradictionem latentem vitandam et ad tollendam omnem omissionem et confusionem.

- Necessitas ad salutem
  - *necessitas medii* sine quo salus obtineri nequit
    - *per se et semper*
      - ex natura rei
        - pro omnibus, gratia habitualis, semen gloriæ, virtutes theologicæ
        - pro adultis: credere quod Deus est et remunerator est; meritum.
      - ex institutione divina religionis christianæ
        - v.g. baptismus aquæ pro parvulis extra casum martyrii.
    - *per se sed non semper*
      - scil. supposita cognitione saltem possibili, v.g. baptismus aquæ pro adultis, quia *per accidens* supplet baptismus desiderii; item fides explicita de Christo Salvatore post adventum eius.
  - *necessitas præcepti*
    - quia est quid præscriptum a voluntate præcipientis et oppositum est malum non in se, sed quia prohibitum, v.g. sanctificatio sabbati ac diei dominicæ, scil. semel in hebdomada, non solum semel in mense; item communio paschalis scil. saltem semel in anno et non solum semel in biennio.

Manifestum est autem quod fides explicita de Christo Salvatore post adventum eius est quid magis necessarium ad salutem quam sanctificatio diei dominicæ, semel in hebdomada, et non solum semel in mense. Fides enim explicita in Salvatore est ex se ipsa *medium ad salutem necessarium*, est quid bonum et necessarium etiam independenter a præcepto superaddito, et oppositum eius non est solum malum quia prohibitum, sed prohibitum quia malum. Leges fundamentales sunt leges scriptæ non in charta sed in corde hominum, « nomoi agraphoi ».

Unde quamvis apologetæ possint insistere in exceptionibus accidentalibus, *theologi et etiam missionarii debent insistere in hoc quod*

fides explicita de Salvatore advento est *per se* ad salutem necessaria *necessitate medii.*

Objectio. — Difficultas quædam remanet prout *exceptiones* de quibus agitur debent esse *frequentes*, et igitur non videtur quod sint *per accidens.*

Ad hoc respondetur sec. Thomam, Iª, q. 49, a. 3, ad 5: « Malum non habet causam nisi per accidens... Et in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis *secundum sensum corporis,* non est bonum hominis *in quantum homo,* sed secundum rationem. *Plures autem sequuntur sensum quam rationem* ». Et hoc dicit S. Thomas pluribus aliis locis (v.g. Iª, q. 63, a. 9, ad 1m; Iª-IIæ, q. 71, a. 2, ad 3m; *De malo,* q. 1, a. 3, ad 17m; a. 5, ad 16m).

Unde aliquid *per accidens* potest evenire *ut in pluribus* in genere humano. Ideo exceptiones prædictæ possunt esse satis frequentes (Deus scit) et tamen remanent *per accidens,* quia *per se* loquendo conjunctio hominis cum Salvatore per fidem est medium necessarium ad salutem.

Sed istæ exceptiones sunt minus frequentes quam plures putant. S. Thomas enim (Iª, q. 23, a. 7, ad 3m), agendo de numero electorum inter homines et de hoc verbo « *multi vocati, pauci vero electi* », dicit: « Bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et defectus ab hoc bono ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ, invenitur in paucioribus... sic paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam rerum intelligibilium. Beatitudo autem æterna in visione Dei consistens excedit communem statum naturæ ».

Unde prædictæ exceptiones quamvis sint forte satis frequentes in regionibus in quibus deest prædicatio Evangelii, non sunt tam numerosæ quam plures existimant, quia *multi homines non faciunt quod in se est* et sic *nequidem perveniunt ad fidem implicitam Christi Salvatoris.*

Ideo inter homines qui perveniunt ad fidem supernaturalem, majoritas potest habere fidem explicitam in Christo Salvatore. Quid sit de facto, Deus scit.

ART. VIII. — UTRUM CREDERE TRINITATEM EXPLICITE SIT DE NECESSITATE SALUTIS.

S. Thomas respondet eodem modo ac pro fide explicita de Christo, et igitur eodem modo explicanda est ejus reponsio.

Quænam sint credenda necessitate praecepti? (cf. infra a. 16, a. 2).

1° Omnes sic tenentur in statu legis evangelicæ credere explicite saltem quoad substantiam *Symbolum apostolorum, omnia præcepta Decalogi et Ecclesiæ, orationem dominicam et tria sacramenta* necessario suscipienda, scil. Baptismum, Eucharistiam, Poenitentiam. Hoc constat ex praxi Ecclesiæ a tempore Apostolorum.

2° Hoc præceptum fidei *obligat per se,* et non solum ratione alterius, v.g. poenitentiæ. Hoc habetur ex damnatione alicuius propositionis laxistarum (DENZ., 1166).

3° *Præceptum negativum,* scil. non negandi fidem susceptam aut agnitam obligat pro semper.

4° *Præceptum affirmativum,* scil. assentiendi veritatibus revelatis obligat per se adultum *in primo instanti vitæ moralis* dum veritas fidei *sufficienter* proponitur, præsertim cum sit periculum dissentiendi veritatibus fidei sufficienter propositis.

5° Damnata est ista propositio laxistarum (DENZ., 1154): « *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili* », v.g. protestans volens in protestantismo remanere, quando protestantismus ei apparet minus probabiliter verus. Si dubitat et putat catholicismum esse *æque probabilem* aut probabiliorem ac simul tutiorem, *debet veritatem inquirere et a Deo lumen petere,* ut habeat sufficientem credibilitatem et gratiam fidei. Secus, ut ait S. Alphonsus, peccat contra fidem, non adhibendo media ad perveniendum ad veram fidem, etenim ignorantia veræ fidei tunc fiet ipsi voluntaria et culpabilis et non erit hic homo in bona fide. Non dubito plures hæreticos qui versantur inter catholicos, esse hujus conditionis, ait Billuart.

6° Post damnationem laxismi *omnes theologi* etiam probabilistæ tenent hoc principium *in his quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem pars tutior sequenda est,* nulla nimia securitas ubi periclitatur æternitas; et *tutior* in hoc casu non est statim credere, si deest sufficiens credibilitas, sed *inquirere veritatem et orare.* Hoc valet pro mahumetano cui divinitas Christi est quid probabilius revelatum, debet tutiorem partem eligere, inquirendo et orando, et, si facit, inveniet sufficientem credibilitatem et gratiam fidei.

7° Quandonam obligat præceptum fidei præter periculum negandi fidem? — Respondetur: Innocentius XI damnavit has duas propositiones laxistarum (DENZ., 1167, 1215): « Satis est actum fidei *semel* in vita elicere », « sufficit hæc mysteria (Trinitatis et Incarnationis) *semel* credidisse... ». Etenim hoc rejiciendum est quia sec. S. Scripturam justus ex fide vivit. Liberales dicunt: homo non vivit ex principiis, nec semper debet cantare: « Credo in unum Deum ». E contra S. Scriptura dicit: justus ex principiis fidei vivit, ergo non solum semel in vita debet elicere actum fidei, et non minus obligat hoc præceptum, quam præcepta spei, caritatis et aliarum virtutum, quae pluries in vita obligant. Proinde merito multi theologi tenent præceptum fidei per se obligare *in periculo mortis,* in quo obligant præcepta spei et caritatis; item *quando urget grandis tentatio contra fidem,* et pluries in vita. Sed quoties? variant auctores. Plures respondent, et est sententia tutior, præceptum fidei *per se* obligat *sin-*

gulis diebus dominicis et festis, audiendo missam, non enim recte auditur sine actu fidei. Insuper sæpe hoc præceptum obligat *per accidens* seu potius *ratione alterius*, quoties urget aliquod aliud præceptum, quod sine fide impleri nequit, v.g. quando quis tenetur poenitere, suscipere aliquod sacramentum, elicere actum spei, caritatis, religionis, sed sufficit tunc quod credat in actu exercito, non necesse est quod dicat Symbolum in actu signato.

* * *

Hæc sufficient quoad præceptum fidei, prout pertinet ad praesentem quæstionem de necessitate fidei.

Infra q. 16 in duobus articulis, videbimus breviter quod in Veteri lege nulla erant præcepta de credibilibus *ad secretiora fidei mysteria pertinentibus*, quæ non erant populo exponenda. Sufficiebat *fides explicita in Deum remuneratorem*, et *implicita in Redemptorem promissum*. Erant tamen quædam præcepta ad dona scientiae et intellectus pertinentia (ut *Deut.*, VI, 6) : « Erunt verba hæc, quæ precipio tibi, in corde tuo, et narrabis ea filiis tuis et meditaberis sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ ». (Item *Deut.*, IV, 9). Hæc autem abundantius in Novo Testamento.

Articuli IX et X de merito ipsius actus fidei antea explicati sunt p. 110-123.

QUÆSTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI

Sunt duo articuli : 1° Utrum confessio sit actus fidei. 2° Utrum sit necessaria ad salutem.

Hæc quæstio non est minoris momenti in praxi, et nostro tempore apparet sub speciali aspectu notanda, connectitur cum quæstione de *timore mundano* de quo infra infra II^a-II^{ae}, q. 19, a. 2, et cum quæstione de martyrio, an martyrium sit aliquando de præcepto.

ART. I. — UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS FIDEI.

Status quæstionis. — Agitur de confessione eorum quæ sunt fidei, non de confessione peccatorum quæ ad sacramentum poenitentiæ pertinet, nec de confessione gratiarum actionis, qui est actus latriæ. S. Scriptura utitur hoc verbo « confessio », in hoc triplici sensu.

Difficultas est, nam sub aliquo aspectu videtur quod confessio fidei sit actus fortitudinis contra timorem mundanum et confusionem, vel est actus caritatis, prout « fides per dilectionem operatur » et manifestatur exterius propter fervorem eius.

Conclusio est : *Exterior confessio fidei est actus fidei, seu ab ipsa fide elicitus*, ut dicitur ad 3^m.

Probatur auctoritate Glossæ ordinariæ in II *Thess.*, I, 2. Est expressio traditionis. Item II *Cor.*, IV, 13 : « Credidi, propter quod locutus sum » : Credimus propter quod et loquimur.

Prob. 2° ratione theologica :

Actus exterior elicitur seu immediate producitur a virtute ad cujus finem essentialiter refertur ut jejunare ad finem abstinentiæ, nam ordo agentium correspondet ordini finium. Atqui confessio exterior fidei essentialiter refertur ad significandam fidem internam. Ergo confessio exterior fidei est proprie actus fidei, a fide elicitus.

Objectio: Sed fides est in intellectu, ergo non potest elicere, sed solum imperare actum exteriorem.

Respondetur: Actus dicitur ab aliqua virtute *elicitus*, qui, licet non sit in eadem potentia ac illa virtus, ab *ea tamen immediate regulatur et dirigitur*, hoc est *nullo alio habitu mediante*, ut patet in

omnibus actibus exterioribus virtutum, v.g. caritatis, obedientiæ, religionis, etc. Atqui confessio exterior fidei a fide immediate regulatur et dirigitur nullo alio habitu mediante.

Instantia: Sed confessio exterior fidei fieri potest ab eo qui nondum habet habitum fidei, sed fidem quærit, et incipit v.g. orare, ut faciunt fideles.

Respondetur: Tunc hic status dicitur *fidei, ut disponens ad eam,* sicut eleemosyna facta ab eo qui nondum habet virtutem misericordiæ, dicitur actus misericordiæ. Nos autem loquimur de confessione fidei ab his qui jam fidem habent.

Ad 2um. Confessio fidei non est proprie actus fortitudinis, quia fortitudo est solum *causa per accidens, seu removens impedimentum* confessionis fidei, scil. timorem, vel erubescentiam; sed fortitudo non est causa per se ipsius confessionis fidei.

Ad 3um. Fides viva quæ per caritatem operatur non proprie elicit sed *imperat* exteriores actus virtutum quæ ei subordinantur, v.g. imperat exteriores actus religionis; e contrario *proprie elicit* confessionem fidei, nulla mediante alia virtute, ut dictum est [1]. Hoc contra Valentia.

Art. II. — UTRUM CONFESSIO FIDEI SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

Status quæstionis. — Hæc quæstio non semper facilis est in praxi, ut constat ex objectionibus hic propositis a S. Thoma, scil.: 1° Finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest esse etiam *sine exteriori confessione fidei.* 2° Hæc exterior confessio non videtur necessaria *nisi pro his qui debent alios erudire in fide,* ut sunt prædicatores, catechistæ. 3° Insuper potest vergere in scandalum prout *ad perturbationem infideles provocantur per confessionem fidei.* Unde forte per caritatem abstinendum est ab ista confessione exteriori. Ita hodie est certus abusus nominis caritatis de quo loquitur aliqua Encyclica Pii XI, v.g. eorum scil. qui desiderant sub prætextu caritatis unionem Ecclesiarum absque unione in fide catholica, in detrimentum fidei.

Hæc quæstio connectitur cum quaestione de *timore mundano* seu humano (IIa-IIae, q. 19, a. 2), a quo distinguitur timor servilis, timor initialis, et timor filialis seu sanctus, permanens in sæculum sæculi. *Timor mundanus* seu *humanus* est quo quis propter malum temporale paratus est Deum offendere. Hodie vocatur sæpe respectus humanus, seu reverentia exaggerata erga opiniones hominum, etiam quando

[1] Caritas potest *imperare* confessionem externam fidei, sicut imperat omnes alios actus virtutum. Caritas enim præsupponit fidem, sed est altior fide, et sic imperat actum fidei sive internum, sive externum ut infra videbitur agendo de caritate forma virtutum.

sunt contra verbum Dei; hic respectus exaggeratus vocabatur a Seneca: « frontis infirmitas ». Et hic respectus humanus seu timor humanus intrat in essentiam valde complexam *liberalismi,* qui sub prætextu caritatis, diceret finaliter quod fidelis non tenetur fidem suam exterius confiteri, ac si fides esset quid ad solam vitam interiorem pertinens, vel quid occultandum in ecclesiis aut sacristia. Hic prætextus caritatis hodie vocatur *caritanismus,* sicut abusus fidei vocatur fideismus [1].

Quæstio est utrum sit quandoque obligatio confitendi fidem exterius, an possit occultari, an vexillum poni debeat sub pallio ad vitanda inconvenientia temporalia, è permesso di mettere la bandiera in tasca?

Item hæc quæstio connectitur cum quaestione de martyrio, an *martyrium* occasione data *sit de præcepto,* ad vitandam negationem externam fidei. Hoc fuit valde agitatum in quæstione de persecutione vitanda, sive in primis sæculis Christianismi, sive postea in missionibus orientalibus, sed vitandus est etiam *fanatismus,* seu falsus zelus, cf. Tertullianum, qui in l. *De fuga in persecutione,* dicebat fugam in persecutione semper esse illicitam. In praxi quandoque est satis difficile discernere veram caritatem a falsa, verum zelum a falso, sicut veram humilitatem a falsa; quandoque ad hoc necessarium est donum consilii, vel charisma discretionis spirituum. Vitandi sunt igitur duo excessus, scil. liberalismus et fanatismus. Sed quomodo?

Conclusio est: *Exterior fidei confessio est de necessitate salutis,* non semper, nec in quolibet loco, sed *quando per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo* et etiam *utilitas proximi impendenda.*

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ: (*Rom.*, x, 10): « Corde enim creditur ad justitiam, *ore autem confessio fit ad salutem* ». Quomodo? Hoc dicitur apud Matth. (x, 28): « *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* animam autem non possunt occidere... *Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo qui in coelis est.* (Matth., x, 32-33). *Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram* (scil. falsam pacem liberalismi, seu opportunismi); *non veni pacem mittere, sed gladium* (hæc est prophetia de proximis persecutionibus, in quibus subire martyrium erit quandoque de præcepto, ad vitandam negationem fidei). *Veni enim separare hominem adversus patrem suum et filium adversus matrem suam et nurum adversus socrum*

[1] Est enim aliquis *caritanismus* sicut fuit *fideismus* Bautain et Bonetty seu abusus fidei, prout fides declaratur necessaria ubi non est, scil. ponitur motivum formale fidei ut necessarium ubi non oportet. Item caritanismus est abusus caritatis ponens ubi non oportet motivum formale *caritatis,* et hoc propter finem humanum. Caritas autem est quid optimum, et *optimi corruptio pessima est.*

suam. Et inimici hominis, domestici ejus (quod sæpe verificatum est in persecutionibus). *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus.* Et qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. Qui invenit animam suam, perdet illam, et *qui perdiderit animam suam propter me,* inveniet eam » (MATTH., X, 34-40). Hæc ultima verba *ad litteram* verificata sunt in persecutionibus: scil. *qui vult vitam salvare* etiam negando fidem, perdet illam; qui vero *perdit vitam suam propter Deum,* invenit eam, et invenit eam glorificatam, quia cum omnis res sit propter Deum, ita etiam sanguis noster, et *nemo potest melius diligere sanguinem suum, quam eum* occasione data *effundere propter gloriam Dei* in testimonium veritatis Evangelii.

Item apud Lucam (IX, 26): « *Qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet cum venerit in majestate sua* et Patris et sanctorum angelorum ». — (II *Timot.,* II, 12): « Fidelis sermo; nam *si commortui sumus* et convivemus; si *sustinebimus* et conregnabimus; *si negaverimus et ille negabit nos;* si non credimus, ille fidelis permanet; negare seipsum non potest ».

Peccatum Petri durante Passione, dum ter negavit se cognoscere Christum, fuit peccatum contra externam confessionem fidei; sic non amisit fidem, quam amisisset si peccasset mortaliter contra actum internum fidei, negando interne vel deliberate dubitando de revelatis sibi sufficienter propositis. Cf. S. Thomas in Matth., XXVI, 74.

2° *Probatur ex doctrina Ecclesiæ* contra plures errores.

1° Contra Helcesaitas qui teste Eusebio (*Hist.,* l. VI, cap. 31) docebant fidem in persecutionibus posse *ore* negari, modo corde servaretur. Item *contra Priscillianistas* teste eodem Eusebio (ibid., cap. 70), apud quos erat vulgatum axioma: « Jura, *perjura,* secretum prodere noli ». Item contra laxistas (DENZ., 1168) damnata est hæc eorum propositio: « Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenuo confiteri, ut Deo et fidei gloriosum, *consulo; tacere,* ut peccaminosum per se *non damno* ». Hæc damnatio valet etiam contra multos politicos modernos, qui docent *indifferentismum practicum* ab hominibus publicis servandum, modo vera fides remaneat in corde, tenent etiam potestatem civilem posse fidem christianam nullo modo profiteri aut tueri.

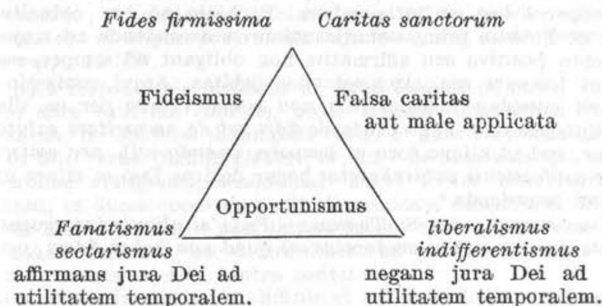
Sic intelligitur verus sensus duarum propositionum damnatarum in *Syllabo* Pii IX, 77ᵃ et 78ᵃ (DENZ., 1777, 1778): « Aetate hac nostra *non amplius expedit,* religionem catholicam haberi tanquam unicam *status religionem,* ceteris quibuscumque cultibus exclusis ». « Hinc *laudabiliter* in quibusdam *catholici nomini regionibus* lege cautum est, ut hominibus illic immigrantibus liceat *publicum cujusque cultus exercitium* habere ». Item n. 1779: cf. etiam contra Indifferentismum Lamennais Encyclicam Gregorii XVI *Mirari vos* (DENZ., 1613 sq.). Postea Encycl. Pii IX *Singulari quadam* (DENZ., 1642 sq., 1646 sq.; item 1677 sq.). Encycl. *Quanta cura* (DENZ., 1688 sq.). Item in *Syllabo* Pii IX (DENZ., 1780) damnatur ista: « Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum *liberalismo* et cum recenti civi-

litate sese reconciliare et componere ». Item Encycl. *Immortale Dei* Leonis XIII (DENZ., 1868) et denique contra modernistas Encycl. *Pascendi* (DENZ., 2082), prout modernistæ suboscure alii, alii apertissime, *religiones omnes contendunt esse veras.* Ex hoc apparet quænam est affinitas inter liberalismum et indifferentismum quamvis sæpe liberalismus proponatur sub prætextu caritatis. Indifferentismus autem radicaliter opponitur virtutibus fidei et caritatis.

Sed ex altera parte, quidam sed raro in oppositum extremum declinantes, docuerunt non esse licitum fugam arripere ad evadendam persecutionem. Ita Tertullianus, in libro suo *De fuga in persecutione.* Contra hunc errorem Tertulliani afferuntur textus sequentes: (MATTH., X, 23): « *Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam* ». — (JOAN., VIII, 59): « (Judæi) *tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum* (Jesum); Jesus autem *abscondit se, et exivit de templo.* Nondum enim venerat hora eius ». — Pariter S. Paulus (II *Cor.,* XI, 32) dicit se fugisse civitatem Damascenorum: « per fenestram, in sporta, dimissus sum per murum et sic effugi manus eius ». Cf. infra corollaria.

Error Tertulliani perduceret ad falsum zelum fanaticorum. Unde vitandi sunt duo errores ad invicem oppositi, sed *justum medium* non potest esse nisi *culmen,* quod est simul inter et supra hos errores ad invicem oppositos. Plures autem inquirunt aliquod medium inter culmen istud veritatis et opposita erroris divagationes; tunc remanent fluctuantes media altitudine in mediocritate opportunismi secundum mutationem circumstantiarum.

Unde, ut exposui in l. *De Revelatione,* t. II, p. 446, sic scribi potest:



Ex hoc dignosci potest essentia liberalismi: invertitur ordo caritatis, negantur jura Dei sub prætextu caritatis erga proximum. Passiones humanæ frequenter inter duo extrema erronea fluctuant. Sed vera tranquillitas ordinis non est nisi in culmine veritatis, ut apparet in vita sanctorum, qui non fuerunt nec liberales, nec fanatici, sed perfecte cognoverunt connexionem intimam *firmissimæ fidei* et *maximæ caritatis* erga Deum et proximum.

Opportunismus videtur considerare pro primo ethicæ principio, non : « bonum est faciendum et malum vitandum », sed : « *extrema sunt vitanda* », et confundit quodammodo cum extremis vere vitandis culmen perfectionis sanctorum. Loquitur de *justo medio* modo mere materiali sicut Epicurus qui dicebat omnis virtus moralis debet esse in medio, non quia in eo invenitur bonum honestum super utile et delectabile eligendum, sed quia vitanda sunt incommoda quæ ex vitiis oppositis proveniunt. Unde in opportunismo deest omnino principium positivum directionis, agitur solum de his quæ sunt per accidens, de circumstantiis et de incommodis extremorum vitandis, est prudentia negativa ab utilitarismo inspirata, prudentia carnis semper fluctuans seu oscillans, ut gallice dicitur « la politique au jour le jour », secundum mutationem circumstantiarum et sine firmis principiis directivis.

S. Thomas autem, ut statim videbimus, considerat et firma principia non derelinquenda, nam exprimunt *finem* ad quem tendere oportet, et circumstantias variabiles ad quas attendere debet prudentia, et partes eius ut sunt cautio et circumspectio.

Hic articulus est pulcherrimus, non enuntiat distinctionem inter thesim et hypothesim, sed potius inter *finem* per se consequendum et *circumstantias* quæ accidentaliter occurrunt, et in quibus prudentia dictat *aliquod malum tolerandum esse* ad majus malum vitandum [1].

* * *

3º *Probatur conclusio ratione theologica* in corpore articuli, in quo apparet hoc veritatis culmen. Probatio ad hoc reducitur (ut sæpe, S. Thomas primo enuntiat minorem ascendendo ad majorem) : Præcepta positiva seu affirmativa non obligant ad semper, sed *pro loco* et *tempore* sec. circumstantias debitas. Atqui confessio fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere per se, nisi sub præcepto positivo. Ergo *confessio fidei est de necessitate salutis non semper*, sed in aliquo loco et tempore, *quando* scil. *per omissionem hujus confessionis subtraheretur* honor debitus Deo et etiam utilitas proximi impedenda [2].

Duo exempla dat S. Thomas : « *Puta si aliquis* interrogatus de fide, *taceret et ex hoc crederetur vel quod non habet fidem, vel quod*

[1] Hoc longe exposuimus alibi, *De Revelatione*, l. II, c. xv, a. 4, p. 448. Sic cum distinctione data a S. Thoma non est periculum concludendi, thesim relinquendam esse in scholis, et practice solam hypothesim considerandam esse.

[2] Ut notat Sylvius et Billuart, verbum « subtraheretur » accipitur hic non solum negative, sed *privative*, aut *contrarie*, scil. censetur subtrahi honor Deo debitus non ex sola cessatione confessionis fidei sed ex defectu confessionis quando inde vel *Deus injuria afficitur*, vel *magnus aliquis honor qui ad eum pervenire poterat ex omissione confessionis fidei negligitur*, v.g. quando rex aut præses alicuius status non vult, sec. consuetudinem in præcipuis actibus solemnibus nomen Dei pronunciare, et agnoscere quod omnis potestas est a Deo. Pariter pro proximi utilitate.

fides non est vera, vel alii per eius taciturnitatem *averterentur a fide*. In hujusmodi casibus confessio fidei est de necessitate salutis ».

Ut notat Billuart, omnes theologi sequuntur S. Thomam et merito, supposito enim præcepto fidei aliquando obligante, non possunt assignari casus in quibus urgeat magis eius observatio, quam hi duo quos assignat S. Thomas. Et in hoc attendere debemus ad vitandum non solum peccatum mortale, sed etiam veniale, *ut non minuetur gloria Dei*, præsertim si ex officio nostro sacerdotali debemus semper ad gloriam Dei agere.

Confirmatur *hæc doctrina solutione objectionum.*

*Ad 1um*. Finis fidei referri debet ad finem caritatis, ergo quando honor Dei vel utilitas proximi exigit exteriorem fidei confessionem, tunc obligatoria est, sive sub gravi, sive sub levi, sec. circumstantias.

*Ad 2um*. Et hoc non est solum obligatorium pro his qui debent docere fidem alios, sed *in casu necessitatis*, ubi fides periclitatur, *quilibet tenentur fidem suam aliis manifestare*, vel *ad instructionem aliorum*, sive *confirmationem*, vel ad *reprimendam* infidelium insultationem.

Instantia : Sed quandoque exterior confessio fidei provocat infideles ad perturbationem, ergo non est necessaria ad salutem ; tunc esset error practicus, imprudentia, et ut quidam dicunt : « Nos catholici jam tantos errores fecimus, nullus restat committendus » : « nous n'avons plus d'erreur à commettre ».

*Resp. ad 3um*. Oportet distinguere : *si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium*, concedo ; *tunc exterior fidei confessio est omittenda ; non vero omittenda est si aliqua fidei utilitas speratur, aut adsit necessitas*. Legere resp. ad 3um.

1ª pars responsionis probatur ex verbo Domini (MATTH., VII, 6) : « Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne conversi dirumpant vos ». 2ª pars responsionis probatur ex alio verbo Domini (MATT., XV, 12) : de pharisæis qui audita prædicatione evangelica, scandalizati sunt : « Sine illos (turbari), coeci sunt, et duces coecorum ». Sic Dominicani debent esse Domini *canes*, et non *canes muti*, nam latrare debent contra hæreticos, sicut canes contra latrones, nec dicere debent ad pusillanimitatem excusandam : « mordere esset contra caritatem ».

Quandoque in praxi est difficile et ad bene distinguendum *falsum zelum* a *vero* quandoque requiritur donum consilii, sicut ad discernendam veram humilitatem a falsa, vel veram mansuetudinem ab inepta lenitate.

Corollaria.

Corollarium 1um. — *In nullo unquam casu, etiam vitandæ mortis, licet fidem corde retentam ore vel facto negare*, falsamque fidem exterius profiteri seu simulare.

Hoc est contra Helcesaitas et Priscillianistas.

1º Probatur ex verbo Domini (MATTH., x, 32): « Qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo ».

2º Probatur ratione theologica, nam negare fidem est dicere Deum revelasse falsum, vel fidei dogmata non revelasse. Atqui utrumque est mendacium Deo injuriosum, ergo nunquam licitum. Cf. S. Thomæ, Quodl. 4, a. 20, et II^a-II^{ae}, q. 124, a. 1, ad 3^m, *martyrium est de præcepto, sec. præparationem animi,* « quia scil. homo debet habere animum ita *præparatum, ut prius permitteret se occidi, quam Christum negaret,* vel mortaliter peccaret ». In eodem quodlibeto, ibid. S. Thomas dicit similiter intelligendum est verbum Domini: « Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam », scil. si opus est ad salutem tuam vel aliorum.

Dicitur in hoc corollario: Nunquam licet fidem corde retentam *ore* vel *facto negare,* quia in utroque casu est mendacium, sed mendacium *facto* dicitur *simulatio,* de qua infra q. 111, a. 1, omnis simulatio, sicut omne mendacium est peccatum.

In eodem corollario dicitur: Nunquam licet *falsam fidem simulare,* seu *exterius profiteri,* quia hoc est veram fidem oppositam negare; qui enim se verbo dicit, aut se facto exhibet calvinistam, se negat catholicum.

Sic Ecclesia consideravit, tanquam *reos negatæ fidei, libellaticos,* eo quod cum pecunia obtinuerunt libellum testantem ipsos sacrificasse idolis (quod tamen non fecerant), ut sic se a tormentis redimerent. Postulare enim hunc libellum erat exterius profiteri paganismum.

Dubium: *Quandonam in praxi existat hæc simulatio, aut exterior falsæ religionis professio.*

Respondetur: Quando usurpantur signa, ritus vel cerimoniæ, *quæ proprie et primario significant professionem falsæ religionis,* v.g. flectere genua coram idolo, ei thus offerre, etiamsi intentio dirigatur ad occultum crucifixum, gestare imaginem Mahumeti in collo appensam, sumere coenam Calvinistarum, psalmos in eorum templis cantare, contrahere matrimonium coram ministro hæretico benedicente nuptias sec. ritum suæ sectæ. Haec nunquam licita sunt, quia proprie et primario significant falsam religionem, et sunt signa distinctiva sectæ a secta.

Sed, per oppositum, necessitatis causa, possunt licite usurpari signa, quæ non proprie et primario, sed solum indirecte, per accidens aut secundario significant falsam fidei professionem, v.g. gestare vestem longam sec. consuetudinem gentis infidelis, v.g. vestem turcicam, aut etiam quam *turbantem* vocant, ad occultandam fidem, vel gestare vestes aliarum nationum idololatrarum, quæ non sunt destinatæ præcise usibus suae religionis. Tunc est vestis istius gentis, non proprie istius religionis.

Ratio est quia sic non negatur vera fides, non simulatur falsa fides, sed *dissimulatur* seu coelatur *vera* fides. Atqui ut ostendit

infra S. Thomas, q. 111, a. 1 sq., dum *simulatio* est mendacium facto (quasi diceretur esse quod non est aut non esse quod est), *dissimulatio* est solum *non dicere verum;* coelare veritatem quandoque licitum est. Non dicere esse quod est, aliud est quam dicere esse quod non est, cf. hunc articulum S. Thomæ quoad difficultates de Jehu qui finxit se velle adorare Baal.

Unde communiter docetur a theologis: communicatio cum hæreticis aut infidelibus in *re civili* aut *sociali* non prohibetur secluso perversionis periculo, sed communio *activa in sacris* vetita est, prout professionem falsæ religionis importat [1]. Hinc secluso scandalo et perversionis periculo, licet catholicis hæreticorum templa invisere, eorum funeribus et etiam nuptiis adesse assistentia *materiali* (non vero munus testis agere), et civilis officii causa, propter gravem rationem; sed *per se* illicitum est audire conciones hæreticorum, *propter periculum perversionis,* sicut legere libros ab Ecclesia prohibitos, absque speciali licentia.

Juxta plures theologos, ad majora mala vitanda, *non sunt inquietandi operarii* qui ædificant templa hæreticorum, judaeorum, mahumetanorum, imo paganorum, dummodo non adsit scandalum, nec sit in contemptum religionis; quoad architectos, gravior requiritur causa.

2um Corollarium contra Tertullianum. *Non est per se illicitum fugere in persecutione,* quia non est ibi negatio fidei, quin potius eius professio, nam per hoc testatur fugiens se esse fidelem, et ne fidem in tormentis perdat, se, patriam et bona, et parentes derelinquere. Unde dicit Christus: « Cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam ». Dicitur in hoc coroll. *per se non est illicitum fugere,* sed *per accidens* potest esse illicitum, v.g. si pastor esset necessarius ovibus suis, « bonus pastor animam ponit pro ovibus suis ». Etiam e converso posset esse *per accidens* obligatio fugiendi, puta, *si vita fugientis esset necessaria bono communi.*

1um Dubium: *An personaliter interrogatus de fide ab auctoritate publica,* sive privatim, sed publice, *teneatur etiam cum periculo vitæ sine tergiversatione, fidem confiteri.*

Respondetur affirmative et propositio contradictoria laxistarum damnata est (DENZ., 1168), quia hoc esset *Christum erubescere,* et agere contra eius præceptum, cf. MATTH., x, 17: « Tradent vos in conciliis et in synagogis suis flagellabunt vos, et ad præsides et ad reges ducemini propter me *in testimonium illis et gentibus:* cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, *dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini* ». Ergo loquendum est, non tacendum.

[1] Communicatio strictius prohibetur cum infidelibus, quam cum hæreticis. Et in regionibus ubi *catholici jam a longo tempore cum hæreticis mixti* vivunt, multa *tolerari* possunt (ad majora mala vitanda) quæ prohibentur aliis regionibus, ubi hæretici suos errores spargere incipiunt.

Ita semper intellexit Ecclesia in martyribus, qui, a tyrannis interrogati, fidem confessi sunt cum vitæ dispendio. Firmior debet esse unio mentis cum Veritate prima, quam unio animæ cum corpore.

Objectio: Sed tyrannus non habet verum jus interrogandi; ergo fidelis non tenetur respondere, vel etiam potest dicere falsum, sine mendacio, quia mendacium juxta quosdam est solum negare veritatem *debitam*.

Resp. 1°: Rejicimus hanc definitnonem mendacii (cf. IIa-IIae, q. 110), nam mendacium non est solum contra justitiam, nec immediate contra eam, sed contra *veracitatem*, quæ tunc non servaretur.

Resp. 2°: Insuper ratio obligationis non est quia tyrannus habet jus interrogandi, sed ratio obligationis est, juxta præsentem articulum S. Thomæ, quia *ex confessione fidei in hoc casu magnus honor obvenit Deo et fidei*, et *fideles in ea firmantur*, et sæpe infideles convertuntur. E contra si omittatur, *magna Deo fit injuria*, et *infirmi in fide vacillant*. Si vero ab auctoritate publica *non personaliter* interrogatur unusquisque fidelis, unusquisque non tenetur suam fidem confiteri [1].

2um Dubium: *An fidelis interrogatus de fide ab aliquo privato* teneatur fidem confiteri?, v.g. functionarius in aliquo ministerio, si alter ei dicit: « Es ne tu inter massones, sicut et nos, sic erimus in familia ».

Respondetur: Per se loquendo et secluso scandalo, non tenetur confiteri, sed potest uti æquivocatione, vel dicere: Quid ad te? quis te constituis judicem? Ratio est quia tunc *non inde tantus honor* subtrahitur Deo, nec salus proximi periclitatur; neque dicendus est erubescere Christum, nisi is qui ipsum non confitetur, quando tenetur. Sed *melius est* affirmare fidem. In his casibus apparet quod dona Spiritus Sancti sunt necessaria ad salutem, hic donum consilii et donum fortitudinis.

3um Dubium: An videns conculcari Eucharistiam, vel Crucifixum, teneatur contradicere?

Respondetur: Utique, si sic sacrilegium possit impedire, sic exigunt honor Dei et salus proximi.

Sic terminantur ea quæ pertinent ad actum externum fidei.

[1] Quia præceptum istud est *nimis vagum*, unde ex non observatione hujusce legis colligi non potest inobedientes non esse christianos, aut eorum fidem non esse veram, sicque *honor Dei et fidei non periclitatur;* v.g. si princeps aut magistratus hæreticus præciperet ut omnes catholici se proderent, certam vestem aut signum ferendo, quo dignoscerentur esse christiani, *hi non tenentur obedire*, nec sic suam fidem confiteri, quia istud præceptum foret nimis vagum; sicque intelligunt ipsi infideles, unde nullus ex antiquis tyrannis hunc modum dignoscendi christianos adhibuit.

QUÆSTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE

Post considerationem objecti fidei et actus fidei sive interni, sive externi, agendum est de *ipso habitu fidei* seu de ipsa virtute fidei, quæ ordinatur ad prædictum actum et specificatur a praedicto objecto formali.

Quoad hoc S. Thomas quatuor facit. Tractat: 1° *De ipsa virtute fidei*, q. 4; 2° *De habentibus fidem*, q. 5; 3° *De causa fidei*, q. 6; et 4° *De effectibus fidei* qui sunt timor Dei et purificatio cordis, q. 7. Sic examinat omnia quæ per se pertinent ad fidem, prout eam considerat sec. eius quatuor causas.

Quæstio quarta de ipsa fide, *dividitur* in octo articulos qui reduci possunt ad tres partes:

1a Pars: *Quid sit fides* et *in qua facultate sit*, art. 1 et 2.

2a Pars: *De relatione inter fidem et caritatem*, scil. art. 3: utrum forma eius sit caritas; art. 4: utrum eadem numero sit fides formata et fides informis; art. 5: utrum fides sit virtus, respondetur affirmative de sola fide viva, seu per caritatem informata; art. 6: utrum sit *una* virtus.

3a Pars: *De relatione inter fidem et alia virtutes:* art. 7: fides ordine originis est prior *spe* et *caritate* et altior spe et virtutibus moralibus, non vero caritate; art. 8: fides est simpliciter certior virtutibus intellectualibus et donis.

Art. I. — UTRUM HAEC SIT COMPETENS FIDEI DEFINITIO: « FIDES EST SPERANDARUM SUBSTANTIA RERUM, ARGUMENTUM NON APPARENTIUM » (*Hebr.*, XI, 1).

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia fides non est substantia sed qualitas, scil. virtus theologica; 2° Quia res speranda est potius objectum spei, et diversæ virtutes specificantur a diversis objectis. 3° Melius diceretur: rerum diligendarum quam sperandarum, quia caritas est forma fidei. 4° Substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. 5° Quia argumentum facit rem apparere, prout eius veritatem manifestat, ergo non recte dicitur argumentum non apparentium. Erasmus dicit: « Hæc verba sunt fidei elogium, non definitio ».

1a Conclusio: *Omnia ex quibus fides potest definiri in prædicta definitione tanguntur,* licet verba non ordinentur sub forma definitionis.

1° Probatur auctoritate Traditionis: Quia generaliter Patres citant hæc Apostoli verba ut definitionem fidei theologicæ, et sic pariter citatur a Conciliis, cf. Conc. Vatic. (Denz., 1789). Insuper ex contextu c. XI ad Hebræos constat Erasmum in Ep. ad Hebr., xi, errasse, dum dixit hæc verba Apostoli esse elogium fidei non definitionem, et hic fidem sumi pro *fiducia.* Ut notavimus initio hujusce tractatus, fides sumitur diversimode: 1° pro fidelitate; 2° pro veracitate; 3° pro fiducia; 4° pro conscientia; 5° pro fidei objecto; 6° pro virtute theologica fidei; et secundum contextum et traditionem, de ea agitur in hoc textu S. Pauli.

2° Probatur ratione theologica, ex prædictis de objecto et de actu.

Argumentatio S. Thomæ est complexa, se habet ad verba S. Pauli sicut polygonus ad circumferentiam in qua inscribitur. Est pulcherrimum exemplum transitus de statu implicito ad statum explicitum eiusdem notionis, unde non est *discursus objective illativus,* quia *non demonstratur definitio,* sed habetur per divisionem generis et inductionem comparativam, est solum *discursus explicativus.* Attamen dici potest quod est *discursus subjective illativus* prout probatur sec. leges logicæ hanc definitionem esse bonam; quamvis ipsa non demonstretur, sic opponitur proprietati quæ ex definitione deducitur. Hic discursus explicativus vel subjective illativus continet *tres syllogismos.* Legere articulum.

Discursus principalis est:

Fides, cum sit habitus, debet definiri *per proprium actum relate ad proprium objectum.* Atqui credere prout est de non visis, est actus *intellectus* determinati ad unum ex imperio *voluntatis.* Ergo fides definienda est per ordinem ad *objectum* voluntatis, scil. ad *bonum* vel finem, sic dicitur *substantia sperandarum rerum,* et per ordinem ad objectum intellectus, scil. ad *verum,* sic dicitur *argumentum non apparentium.*

Explicatur conclusio secundum duas eius partes. *In 1a parte autem definitionis S. Pauli recte exprimitur ordo fidei ad objectum voluntatis,* seu *ad finem.* Etenim cum fides sit virtus theologica, habet idem pro objecto et fine scil. Veritatem primam non visam. Atqui *Veritas prima non visa,* ut finis, *pertinet ad rationem rei speratæ,* nam « quod non videmus speramus » (*Rom.,* viii, 25). Ergo ordo fidei *ad finem* recte exprimitur per hæc prima verba: fides est « *substantia sperandarum rerum* ».

Nam substantia solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, ita principia quæ virtualiter continent scientiam dicuntur substantia scientiæ; sic fides est prima inchoatio supernaturalis sperandarum rerum seu vitæ aeternæ et fundamentum seu basis spei nostrae et caritatis; nihil volitum nisi præcognitum. (cf. Comment. S. Thomæ in *Epist. ad Hebr.,* xi, 1 et *De Veritate,* q. 14, a. 2, ad 9m).

Denique *in 2a parte definitionis S. Pauli recte exprimitur ordo fidei ad objectum intellectus.* Etenim argumentum inducit intellectum *ad firmam adhæsionem quæ ipsa quandoque dicitur argumentum.* Atqui fides est firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo ordo fidei ad objectum intellectus recte sic exprimitur, *argumentum non apparentium.* Ergo bona est definitio S. Pauli, quamvis non ordinentur verba sub forma definitionis.

2a Conclusio. — In forma definitionis dicendum est: « *Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* ». Sic habetur genus remotum (habitus), genus proximum (habitus per se infusus, seu inchoatio vitae æternæ), et differentia specifica. Vel dici potest adhuc magis præcise, scil. enunciando motivum formale specificans: « *Fides est virtus divinitus infusa, per quam intellectus firmiter assentitur his quæ a Deo revelata sunt, propter auctoritatem Dei revelantis* » [1]. A definitione S. Pauli ad definitionem Conc. Vaticani apparet transitus ab implicito ad explicitum.

1a Confirmatio: Sic fides distinguitur ab omnibus aliis ad intellectum pertinentibus:

Sic fides distinguitur
- *ut substantia sperandarum rerum, a fide humana* quæ non ordinatur ad beatitudinem æternam.
- *ut argumentum,* ab opinione, suspicione et dubitatione, in quibus non est firma adhæsio.
- *ut non apparentium, a scientia et ab intellectu primorum principiorum* evidentium.

2a Confirmatio. — *Omnes aliæ definitiones fidei sunt explicationes præcedentis.* Augustinus in Joan., t. 40, a med. dicit: « Fides est virtus qua *creduntur ea quæ non videntur* ». Damascenus, *De Fide orth.,* l. IV, c. 11: « *Fides est non inquisitivus consensus* », scil. remanens in obscuritate. Alii, scil. Hugo a S. Victore: « *Fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem et infra scientiam* », scil. argumentum non apparentium. Dionysius, *De Div. Nom.,* c. 7: « *Fides est manens credentium fundamentum,* collocans eos in veritate et in ipsis veritatem ostendens », id est: sperandarum substantia rerum. Hoc verbum « substantia » hic est quasi hyperbole mystica, quia scil. non possumus satis dicere in quo sensu fides infusa est inchoatio vitæ aeternæ, recurrimus ad istam materialem exaggerationem, sicut dicitur: creatura est nihil, scil. in comparatione cum Deo.

[1] Conc. Vatic. (Denz., 1789): « Fides est virtus supernaturalis, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturalis rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli, nec fallere potest ». Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium (*Hebr.,* xi, 1).

3ª *Confirmatio habetur ex solutione objectionum.*

Ad 1um: Substantia hic sumitur metaphorice, scil. ad designandum quod est primum in quolibet genere, v.g. substantia doctrinæ S. Thomæ.

Ad 2um: In hac definitione ponitur objectum spei, prout actus fidei imperatus a voluntate ordinatur ad finem speratum.

Ad 3um: Insuper « quod non videmus speramus », unde melius dicitur: « sperandarum rerum » quam « diligendarum rerum », quia res diligenda potest esse visa.

Ad 4um: « Substantia » et « argumentum », non significant diversa genera, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, scil. intellectus et voluntatis, ut dictum est.

Ad 5um: Argumentum demonstrativum facit rem apparere, non *vero argumentum ex auctoritate divina.*

S. Thomas evolvit hanc doctrinam in q. 14 *De Veritate,* a. 2, qui legendus est. Legendus est etiam eius Commentarius in Ep. ad Hebr., XI, 1; in his omnibus apparet quare fides est *supernaturalis quoad substantiam* et *non solum quoad modum* productionis suæ ut miraculum, vel ut prophetia futurorum contingentium naturalis ordinis.

In q. 14 *De Veritate,* a. 2, explicans hanc definitionem fidei, S. Thomas optime ostendit differentiam inter *finem ultimum naturalem* et *finem ultimum supernaturalem:* « Est autem *duplex hominis bonum ultimum...* ». Supernaturalitas autem vitae æternæ probatur hic per verbum S. Pauli (I *Cor.,* II, 9): « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum ». Et postea S. Thomas addit: « *Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem,* ex qua proveniat in ipso *desiderium finis;* et hoc est secundum quod *aliqua inchoatio finis fit in ipso* quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem [1]. Et inde est quod *in ipsa natura humana* est quædam inchoatio ipsius *boni quod est naturæ proportionatum* (scil. habitus primorum principiorum est partim a natura)... Unde oportet etiam quod *ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae æternæ,* quaedam *inchoatio ipsius* fiat in eo cui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione sec. illud Joan. (XVII, 3): "Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum ". Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri et hæc est *per fidem,* quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt ».

1 Blondel citavit hunc textum ad ostendendum quod sec. S. Thomam est in nostra natura ipsa aliqua inchoatio vitæ supernaturalis, et non solum potentia obedientialis, sed quædam postulatio elevationis ad ordinem gratiæ, quae doctrina magnam affinitatem cum doctrina Baii de naturali desiderio *efficaci* gratiæ. Sed S. Thomas dicit contrarium etiam in isto articulo 2 *De Veritate,* q. 14.

Totus hic articulus legendus est, et responsiones ad quindecim objectiones, in quibus variis modis apparet quomodo et quare fides sit supernaturalis quoad substantiam vi objecti formali, et non solum supernaturalis quoad modum productionis suæ, ut prophetia futurorum contingentium ordinis naturalis, v.g. finis alicuius belli, ut volunt Scotus, nominales, Molina et eorum sequaces hodierni, qui inconscienter *in hoc* nominales sunt.

Item de hac re legendus est commentarius S. Thomæ in Ep. ad Hebr., XI, 1, ubi explicans verba « sperandarum substantia rerum », ait: « *Principia scientiæ sunt eius substantia* ». Et si geometria esset essentia beatitudinis, qui haberet principia geometriæ, haberet quodammodo substantiam beatitudinis. Sic fides est quædam inchoatio vitae æternæ in intellectu, sicut caritas in voluntate, et sicut caritas est essentialiter supernaturalis.

Inter auctores mysticos qui pulcherrime hanc doctrinam exposuerunt citandi sunt post Dionysium, TAULER, ubi *De fide nuda* in Sermonibus sæpe et in compendio eius doctrinæ a suis discipulis composito, scil. « Institutiones », item S. JOANNES A CRUCE, *Ascensio montis Carmeli,* l. II, c. 8, et *Nox obscura,* l. II, c. 2 et per totum hoc opus. Cf. opus nostrum: *Perfection chrétienne et contemplation,* t. I, p. 77 sq.

Tota doctrina S. Joannis a Cruce insistit in duobus partibus prædictæ definitionis fidei: 1° Substantia sperandarum rerum, prout *contemplatio infusa,* quæ est actus fidei cum adjutorio doni intellectus et doni sapientiæ, est *prælusio seu praeparatio normalis visionis beatificæ,* hæc fides contemplativa est fides penetrans et sapida quæ mysteria divina præsentit vel gustat: « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (*Ps.* XXXIII, 9), unde sexies Christus dixit: « *Qui credit in me habet* (non solum habebit) *vitam æternam* (scil. inchoatam) » (JOAN., III, 36; V, 24; VI, 47, etc.).

2° Non minus insistit S. Joannes a Cruce in secunda parte definitionis: « argumentum non apparentium » et ostendit quod fides quanto altior est, tanto fit aliquatenus obscurior, scil. prout magis penetrat in magna caligine seu *tenebra transluminosa* scil. in luce inaccessibili in qua Deus habitat. Hæc sublimis obscuritas toto coelo differt ab obscuritate absurditatis et incoherentiæ, quia provenit ex luce nimia quam oculus noster debilis portare nequit. « Non potestis portare modo », aiebat Christus discipulis. Unde S. Theresia dicebat: « Credo mysteria eo majori devotione quo sunt magis obscura » ut prædestinatio, æternitas poenarum, et conciliatio utriusque. Jam Aristoteles dicebat: « Quæ *sec. se* sunt maxime intelligibilia, sunt parum intelligibilia quoad nos ». — Ita vita intima SS. Trinitas.

Sic non mirum est quod S. Joannes a Cruce (*Ascensio Montis Carmeli,* l. I, c. 8) dicat *fidem nostram esse multo altiorem quam supernaturales visiones sensitivæ aut imaginativæ,* praesertim si visiones istæ sint de creaturis, et quod desiderium harum visionum re-

probandum est, quia retrahit animam a desiderio valde laudando veræ contemplationis mysteriorum fidei.

Sic sola theologia mystica penetrat profonde sensum prædictæ definitionis fidei et sic apparet *fidem nostram* non obstante sua obscuritate *esse multo altiorem quam cognitio naturalis supremi angeli* et etiam altiorum angelorum creabilium :

Cognitio	essentialiter supernaturalis	visio beatifica. fides infusa.
	essentialiter naturalis	Angelorum. rationis.

Art. II. — UTRUM FIDES SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO

Status quæstionis. — Videtur quod non : 1° Quia Augustinus dicit : « Fides in credentium *voluntate* consistit ». 2° Quia *assensus* fidei provenit ex *voluntate Deo obedienti*. 3° Quia fides nec est in intellectu speculativo, nec in practico ; non in speculativo, qui non continet præcepta, dum fides est etiam de præceptis servandis ; non in intellectu practico, qui est solum circa contingentia agibilia vel factibilia, fides autem est circa Deum omnino necessarium.

Inter scholasticos tempore S. Thomæ, ut ipse refert (*De Veritate*, q. 14, a. 4) quidam augustiniani dicebant, fides est in intellectu et voluntate quasi *ex æquo ;* alii, scil. Victorini, dicebant : fides est *principaliter in facultate affectiva,* alii denique dicebant fides est in intellectu *practico* quem affectio sequitur, et ad quem inclinat affectio. Sed, ut ibidem notat S. Thomas : « hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus ».

Notandum est quod *protestantes* sæpe reducentes fidem ad fiduciam de divina misericordia unicuique sua peccata remittente, debent dicere quod *fides est in voluntate,* nam fiducia reducitur ad spem, quæ est in voluntate ; fiducia enim, ut infra dicetur, est spes roborata. Pro modernistis *fides est in intellectu practico.* Pro protestantibus liberalibus nihil aliud est quam naturalis sensus religiosus potius ad sensibilitatem superiorem pertinens quam ad intellectum, unde sentimentalismus, sicut apud J. J. Rousseau. Cf. quoad hunc statum quæstionis *De Verit.*, q. 14, a. 4.

Sunt quinque conclusiones (quatuor priores sunt veræ etiam de fide sine caritate, non vero quinta).

Principalis conclusio est : *Fides est in intellectu sicut in subjecto.*

1° Probatur ex auctoritate S. Pauli (I *Cor.*, XIII, 12) : « *Videmus* nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ». Sed visio est in intellectu. Ergo et fides. Insuper *nihil volitum nisi præcognitum ;* ergo non essent spes et caritas in voluntate erga supernaturalia, si non esset fides in intellectu.

2° Probatur ratione theologica. Actus et habitus correlativus sunt *in eodem subjecto.* Atqui *credere* est immediate actus intellectus, quia *objectum* hujusce actus est *verum.* Ergo habitus fidei, qui est proprium principium hujusce actus, est in intellectu, sicut in subjecto.

Major patet si agitur *de actu primario et interno,* quamvis actus secundarius est externus, possit esse in alia facultate, v.g. externa confessio fidei.

Minor constat quia credere est circa verum, imo circa Veritatem primam, q. 1, a. 1.

2a Conclusio quæ est ad 3um : *Fides est in intellectu speculativo tamquam in subjecto.* Sic probatur : Intellectus speculativus est *circa verum necessarium, non vero circa contingens operabile.* Atqui fides est primario circa Veritatem primam omnino necessariam et non circa operabile. Cf. *De Verit.*, q. 14, a. 4 : « Constat quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum ». Ergo fides est in intellectu speculativo.

3a Conclusio ibid. : *Fides extensione fit practica.* Sic probatur : quia Veritas prima, quæ est fidei objectum, est *finis omnium desideriorum et actionum* christiani, inde est quod « fides per dilectionem operatur » sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ait Aristot. dum considerat non solum ens, sed bonum faciendum. Sic credimus præcepta et consilia. Item infra dicetur quod dona intellectus, sapientiæ et scientiæ principaliter quidem sunt speculativa vel contemplativa, sed se extendunt ad praxim, q. 8, a. 3 ; q. 9, a. 3 ; q. 45, a. 3.

4a Conclusio : *Fides est in intellectu speculativo prout movetur a voluntate non solum quoad exercitium, sed quoad specificationem.* Cf. *De Veritate*, q. 14, a. 4, corp. in fine, quia actus fidei, ut supra dictum est, est liber etiam quoad specificationem, prout est *de non visis* [1]. Legere articulum.

Item S. Thomas in *De Veritate*, q. 14, a. 4, ad 7m, confutat theoriam eorum qui dicebant fides est in intellectu et in voluntate *ex æquo.* Respondet : « Duarum potentiarum non potest esse unus habitus *ex æquo ;* sed potest esse unius sec. quod habet *ordinem ad*

[1] « Alii dicunt quod fides est in intellectu practico, quia practicum intellectum dicunt esse *ad quem inclinat affectio vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat*, quia tria inveniuntur in fide... Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus (scil. non considerantes *objectum eius specificativum,* sed solum id quod eum antecedit, aut sequitur). Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus (scil. cuius objectum est *operabile, sive agibile, sive factibile*) ; unde sola *extensio ad opus* facit aliquem intellectum esse practicum. *Relatio autem ad affectionem vel antecedentem, vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus.* Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio, quod est contra Philosophum in X *Eth.*, c. 7 et 8 qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi, gaudium de veritate... ». Legere totum textum in *De Veritate,* q. 14, a. 4, corp.

aliam, et sic est de fide ». Alioquin *non esset* ordo in rebus, scil. dispositio sec. prius et posterius, nec unitas. Omnis coordinatio præsupponit subordinationem relate ad principium ordinis.

Ibidem ad 3^{m} notatur non potest dici quod fides est principaliter in voluntate, nam « dicitur esse *in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa*, inquantum est a voluntate imperatus » actus fidei.

Quatuor primæ conclusiones valent etiam de fide quæ dicitur mortua, seu sine caritate; e contra 5ª conclusio non valet nisi pro fide viva.

5ª Conclusio in corp. art.: *Ut actus fidei sit perfectus debet esse aliquis habitus tam in voluntate quam in intellectu*, scil. debet esse caritas in voluntate. Sic probatur: Ad perfectionem actus qui *ex duobus principiis activis* procedit, requiritur quod utrumque horum principiorum sit perfectum. Atqui credere est actus intellectus sec. quod movetur *a voluntate* ad assentiendum. Ergo ad perfectionem hujusce actus requiritur quod in utraque facultate sit habitus perficiens, scil. in intellectu fides, in voluntate caritas.

Bene intelligenda est hæc conclusio, scil. ut actus fidei sit *absolute et omnimode perfectus*, scil. ut *connaturaliter* quasi *suaviter* procedat ab utraque potentia, et ut sit *meritorius;* non tamen *hoc* requiritur ut sit perfectus *in ratione assensus* infallibilis, ad hoc enim sufficit firma adhæsio intellectus ex *pia motione voluntatis* absque habitu, et ita est in fidelibus qui sunt in statu peccati mortalis in quibus insuper sæpe est spes infusa. (Cf. infra a. 4: de fide informi).

Confirmatur principalis conclusio, ex solutione 1^{ae} et 2^{ae} objectionis contra hos omnes qui ponunt fidem in voluntate, inter quos protestantes et modernistæ.

Ad 1um: Augustinus dicens: « Fides in credentium voluntate consistit », considerat actum fidei, prout ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad 2um: Non sufficit enim quod voluntas sit prompta ad obediendum Deo revelanti, oportet etiam *intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis*, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis. Non sufficit enim quod sit habitus prudentiæ in ratione, si non est habitus temperantiæ, v.g. castitatis, in concupiscibili. Propterea antequam castitas existat in statu virtutis, non habetur nisi *continentia* in voluntate, quæ pravis concupiscentiis resistit et non est proprie virtus. (Cf. II^{a}-II^{ae}, q. 155, a. 1 et 3).

Corollarium contra modernistas: *Debemus Deo obsequium non solum voluntatis, sed ipsius intellectus.* Non sufficit enim voluntatem esse promptam ad obediendum Deo revelanti, sed requiritur ipsum intellectum esse bene dispositum, ut sit obsequium non solum practicum voluntatis relate ad præceptum divinum, sed obsequium ipsius intellectus speculativi relate ad veritatem primam obscuram. Hoc

secundum obsequium intellectus speculativi nolebant admittere modernistæ, quia defendebant absolutam autonomiam rationis. Unde dicebant modernistæ (Denz., 2026): « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta *sensum practicum*, id est tanquam norma præceptiva *agendi*, non vero tanquam norma *credendi* ». Unde ipsa dogmata fidei non essent proprie quid doctrinale, sed ad praxim solum pertinerent, scil. age erga Jesum sicut erga Deum ipsum.

Antea Conc. Vatic. (Denz., 1810) sic damnaverat autonomiam absolutam rationis a Kantio formulatam: « Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s. ». Et in capite correlativo (Denz., 1789): « Cum *homo* a Deo, tanquam creatore et Domino suo, *totus* dependeat et *ratio creata* increatæ Veritati penitus subjecta sit, *plenum* revelanti Deo *intellectus* et *voluntatis obsequium* fide præstare tenemur ». In hoc apparet *intellectualitas fidei* contra protestantes.

Ultimum corollarium: *Obsequium intellectus in actu fidei divinæ eo magis meritorium est quo major intellectualitas est in fide*, scil. prout pertinet fides non solum ad intellectum practicum, sed ad speculativum. Unde pulchrum est quidem quod venerint humiliter pastores Bethleem adorare puerum Jesum, sed pulchrius est quod venerint Magi, et adhuc pulchrius est quod venerit postea alta sapientia platonica in persona Augustini, et sapientia aristotelica in persona S. Thomæ. Hi doctores venerunt quidem humiliter *Christum puerum adorare*, et tractare de mysteriis ipsius *infantiæ Christi*. Hoc est pulcherrimum *intellectus obsequium*, in quo habetur *reparatio injuriæ* quæ fit Deo per atheismum, agnosticismum, indifferentismum et per proclamationem principii absolutæ autonomiæ rationis. Aliis verbis *obsequium* debet præstare Deo non solum voluntas ordinata ad bonum, non solum intellectus practicus ordinatus ad verum operabile, sed *ipse intellectus speculativus ordinatus ad ens intelligibile*, et cum omnibus suis principiis altissimis et universalissimis de ente debet sese *humiliter inclinare coram Deo*, Veritate prima, non videns quonam modo intimo servatur contradictionis principium in Trinitate, in Incarnatione, aut alia principia in Prædestinatione, in æternitate poenarum, sed humiliter hæc mysteria admittendo propter auctoritatem Dei, Veritatis primæ. Et hoc obsequium eo pulchrius est quo theologus est altioris intelligentiæ et dicit ut S. Thomas in fine suæ vitæ: *Tota mea Summa est quasi palea*, quasi nihil [1]. Hæc est simul *nobilitas et servitudo intellectus credentis.* Quidam auctor gallus, Alfred de Vigny, scribsit opus « Servitude et grandeur militaire », item scribi posset *de humilitate et magnanimitate credentis*, ut apparuerunt præsertim hæ virtutes in magnis theologis dum sobrie, pie quærentes, fructuosissimam my-

[1] Sed nullius valoris esset hæc declaratio si fieret ab insipiente, qui non agnoscit dignitatem theologiæ, quia hic insipiens est non *supra* eam, sed *infra*. Item Arist. poterat dicere in bono sensu « metaphysica est inutilis » prout est supra utilitatem, non infra.

steriorum intelligentiam assecuti sunt. Sic etiam pro intellectu speculativo, servire Deo regnare est.

Cf. de servitute erga Deum apud S. Thomam, IIª-IIªᵉ, q. 183, a. 4. Duplex est servitus: 1° Servitus peccati, quæ est vere servitus, et libertas sec. opinionem mundi; 2° Servitus Dei, quæ est vera libertas filiorum Dei. Agendum esset de humilitate et magnanimitate in se et relate ad alias virtutes, specialiter ad fidem.

* * *

Unde totus articulus secundus ad hoc reducitur: 1° fides est in intellectu, quia versatur circa *verum;* 2° in intellectu speculativo, quia *primario* circa *verum necessarium* et non operabile; 3° fides extensione fit practica quia est *secundario circa directionem actionum nostrarum* ad finem ultimum; 4° fides est in intellectu speculativo ut movetur etiam quoad specificationem a voluntate, nam versatur circa *verum obscurum,* quod de se non sufficienter movet objective; 5° ut actus fidei sit *perfectus et meritorius,* requiritur habitus tam in voluntate (caritas) quam in intellectu (fides ipsa).

ART. III. — UTRUM CARITAS SIT FORMA FIDEI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia sunt virtutes *specifice distinctæ,* et unumquodque sortitur speciem per suam formam. 2° Quia *fides est in intellectu et caritas in voluntate,* ergo non possunt facere aliquid unum simpliciter, sicut forma et id cuius est forma. 3° Quia principium credendi ex parte voluntatis est potius *obedientia* quam caritas, sec illud (ad *Rom.,* I, 5): « Ad obediendum fidei in omnibus gentibus ».

Conclusio est: *Caritas dicitur forma fidei in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur, non tamen est forma intrinseca et essentialis.*

1° Probatur auctoritate S. Pauli (ad *Gal.,* V, 6): « Fides per dilectionem operatur »; atqui unumquodque operatur per suam formam, seu determinat per suam determinationem, ut dicitur in arg. sed c. Ergo dilectio caritatis est fidei forma.

Cf. Conc. Trident., sess. 6, cap. 7 (DENZ., 800): « Fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, *neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.* Qua ratione verissime dicitur, *fidem sine operibus mortuam* (JACOB., II, 17 sq.) et otiosam esse » et « in Christo Jesu, neque circumcisionem aliquid valere, neque præputium, sed *fidem, quæ per caritatem operatur* » (*Gal.,* V, 6; VI, 15).

2° Probatur ratione theologica, corp. et ad 2ᵐ per partes.

1° *Caritas non est forma intrinseca et essentialis fidei* (ad 2ᵐ), quia forma intrinseca et essentialis fidei, sicut cuiuslibet habitus operativi, est *ordo ad suum objectum specificativum;* sed constitutivum formale et intrinsecum fidei est id quod exprimitur in eius definitione, scil. virtus infusa qua credimus revelata a Deo propter eius auctoritatem; sic specificatur a Veritate prima. (Cf. *De Veritate,* q. 14, a. 5, ad 4ᵐ, 7ᵐ).

2° *Caritas est forma extrinseca et accidentalis fidei* (in corp.) prout per caritatem, actus fidei perficitur et fit *meritorius.*

Ratio est, quia *caritas ordinat ad finem ultimum, qui est suum objectum proprium, omnes virtutes quæ ei subordinantur,* inter quas est fides et actus eius. Sic actus fidei imperatus a caritate, seu propter amorem Dei factus, est non solum salutaris, sed *meritorius.* Unde illud Jacobi: « Fides sine operibus (caritatis) mortua est », et e contra, ut dicit S. Paulus: « Fides per caritatem operatur » meritorie. Unde, ut notatur in corp. art. et supra Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 6 et 7, est ibi duplex specificatio per *objectum* fidei, et per *finem* qui est objectum caritatis.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: Ut notatur ad 3ᵐ, idem verificatur de aliis virtutibus, scil. *caritas est forma accidentalis omnium virtutum,* ut infra dicetur q. 23, a. 8, quare ergo S. Thomas hoc specialiter doceat de fide?

Respondetur: Cf. *De Verit.,* q. 14, a. 5, ad 12ᵐ, quia in Sacra Scriptura dicitur: « Justus ex fide vivit », etenim potius ex fide quam ex aliis virtutibus, prout est fundamentum ædificii vel organismi spiritualis, nam nihil volitum nisi præcognitum. Unde S. Thomas vult ostendere *unde fides habet quod sit viva* scil. ex caritate, et ex hoc procedit, apud theologos, communis distinctio fidei in fidem vivam et fidem mortuam, quæ distinctio valet etiam pro spe, quæ potest esse sine caritate, non vero valet pro virtutibus moralibus infusis, quæ, cum sint circa media ad finem supernaturalem, nequeunt existere sine caritate, ex qua procedit intentio efficax finis ultimi supernaturalis.

Insuper notandum est quod *Christus loquitur de fide viva* dum pluries dicit apud Joannem: « Qui credit in me, habet vitam æternam », habet et non solum habebit, quia jam habet vitam æternam inchoatam (cf. JOANN., III, 15; III, 36; IV, 14; V, 24; VI, 40; VI, 47; XX, 31). — Item apud Joann. (XI, 26) dicitur: « Qui credit in me non morietur in æternum ». — Item de fide viva loquitur S. Paulus dum dicit (*Ephes.,* III, 17): « *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* ». Cf. Comment. S. Thomæ, Christus ut Verbum sic habitat in justo, et Christus ut homo non proprie habitat, sed est causa instrumentalis etiam physica cuiuslibet gratiæ quam justus accipit, sic justus remanet sub influxu Christi capitis corporis mystici.

Alia objectio et quidem principalis ponitur initio præsentis articuli, scil. quomodo idem actus possit procedere a duobus habitibus specifice distinctis?

Ad 1um respondetur: « *Nihil prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et ordine quodam ad diversas species reduci* » prout est *duplex specificatio* scil. per *objectum* et per *finem* (IIa-IIae, q. 18, a. 6, 7), sicut dum aliquis furatur ut moechetur committit duas malitias in eodem actu (cf. ibid. et q. 56, a. 2). Sic pariter explicatur quod contemplatio infusa, possit procedere quoad substantiam actus a fide infusa, et quoad modum penetrationis aut sapiditatis a dono intellectus aut a dono sapientiæ, ut explicat Cajetanus (IIa-IIae, q. 45, a. 1). Sic est fides penetrans et sapida, quasi oculata, seu contemplativa: « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (*Ps.* xxxiii, 9).

3a Objectio: Videtur quod est circulus vitiosus prout in actu fidei voluntas movetur ab intellectu quoad specificationem, et illum movet quoad specificationem etiam.

Respondetur: « *Voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem* » (*De Verit.*, q. 14, a. 5, ad 5m). Intellectus enim præcedit voluntatem in via receptionis, scil. proponendo objectum: bonum credentibus repromissum (nihil volitum nisi præcognitum, prout cognitum recipitur quodammodo in cognoscente). Sed *in movendo sive agendo voluntas est prior*, quia « omnis actio vel motus est ex intentione boni » et sic voluntas appetendo bonum repromissum, movet etiam quoad speciem. Ita, in fine deliberationis, ultimum judicium et electio diversimode se præcedunt ad invicem, sec. commune axioma: causæ ad invicem sunt causæ sed in diverso genere: agitur de voluntate ut *qualis* est, scil. ut taliter affecta ad tale objectum desideratum. Est circulus materialis, non formalis. — Insuper, ut ibidem dicitur ad 7m: « *Actus fidei qui caritatem præcedit est actus imperfectus a caritate perfectionem expectans* »; « fides enim quantum ad aliquid est prior caritate, quantum ad aliquid est posterior » est prior via generationis, et posterior dignitate, ut infra dicetur. Unde remanet quod caritas sit forma *extrinseca* fidei.

Art. IV. — UTRUM FIDES INFORMIS POSSIT FIERI FORMATA VEL E CONVERSO.

Status quæstionis. — Sensus quæstionis est utrum *idem sit habitus* fidei informis et fidei formatæ, et sic formulatur titulus in *De Veritate*, q. 14, a. 7. Et est sermo de *fide una et eadem numeraliter*, scil. an ipsa fides fiat de informi formata, cum christianus poenitens assequitur caritatem, et de formata informis cum existens in caritate labitur in peccatum mortale, manens fidelis. Constat hunc esse sensum S. Thomæ ex resp. ad 1m et ad 4m. Aliis verbis *an fidelis peccator habeat veram fidem infusam?*

Difficultas est quia illud quod est mortuum non fit vivum, nam forma cadaveris alia est quam forma animalis, unde aliud est specie id quod est mortuum et id quod est vivum. Sic theologia non remanet in hæretico.

Conclusio est: *Fides formata et informis non sunt diversi habitus sed idem numero habitus*, corp. et ad 1m.

1o Probatur auctoritate, quia super hæc verba Jacobi, ii, 17: « Fides sine operibus mortua est », glossa interlinearis dicit: « Quibus (operibus) reviviscit fides ». Ergo fides, quæ prius erat mortua et informis, fit formata et vivens.

Hoc probatur etiam ex Conc. Trident. (Denz., 808): « Asserendum est: *Non modo infidelitate* per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam *quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides*, acceptam justificationis gratiam amitti ». Et in canone correlat. (Denz., 837): « Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, a. s. » (et n. 838): « Si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et *fidem semper amitti*, aut fidem quæ remanet, *non esse veram fidem*, licet non viva; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. ».

Protestantes dicebant: *sola fides justificat sine operibus*, ex quo sequitur *solam infidelitatem esse peccatum proprie mortale*, tollens justificationem, unde Lutheri verbum: « Pecca fortiter et crede fortius ».

Item citanda sunt damnatæ propositiones jansenistarum, prout jansenismus sicut baianismus est protestantismus mitigatus [1]. Cf. Denz., 1302, propositio Arnaldi: « *Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides;* et etiamsi videantur credere, *non est fides divina*, sed humana ». *Arnaldus* debuisset legere nostrum articulum et similem articulum S. Thomæ in *De Veritate*, sed quodammodo despiciebat S. Thomam et Scholasticos, non volebat legere nisi Augustinum sicut Jansenius, et Augustinum non intelligebat. Pariter *Quesnell*, cuius tres propositiones de hac re damnatæ sunt (cf. Denz., 1401, 1402, 1407): « Fides justificat, quando operatur, sed *ipsa non operatur nisi per caritatem* ». « Omnia alia salutis media continentur in fide tanquam in suo germine et semine; sed *hæc fides non est absque amore et fiducia* ». « Totum deest peccatori, quando ei deest spes, et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei ». Item quodammodo Laberthonnière, qui scribebat tempore modernismi.

Item Hermes damnatus est in Conc. Vatic., quia negabat fidem informem esse donum Dei (cf. Conc. Vatic.; Denz., 1791): « Fides ipsa *in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est*, et actus eius est *opus ad salutem pertinens*, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando » [2].

[1] Recedit hic a protestantismo dicendo: « fides non justificat nisi operetur per caritatem », sed dum protestantismus identificabat justificationem cum fide, Jansenismus identificat fidem cum justificatione seu caritate. Cf. prop. infra citat. Quesnelii.

[2] Est actus ad salutem pertinens (quamvis non meritorius) quia credit mysteria salutis.

In his omnibus declarationibus post S. Thomam advenientibus, maxime confirmatur eius doctrina. Theologi autem sui temporis nesciebant hoc bene explicare, ut constat ex q. 14 *De Verit.*, a. 7; quidam dicebant: fides formata est novus habitus infusus. Item in corp. nostri art. refert duas opiniones:

1a Opinio: Sunt diversi habitus infusi, sed habitus infusus fidei informis tollitur per alium.

Respondetur: Duplex esset inconveniens: fides formata tolleret aliquod donum Dei, et aliquod donum Dei infunderetur propter peccatum.

2a Opinio: Sunt diversi habitus infusi, sed *remanet* fides informis adveniente fide viva.

Respondetur: Hic habitus remaneret otiosus.

2° Probatur positive ratione theologica sententia S. Thomæ, scil. *idem est habitus fidei informis et fidei formatæ:*

Habitus non *diversificantur* nisi sec. illud quod *per se* ad habitum pertinet. Atqui distinctio fidei formatæ et fidei informis *non sumitur sec. illud quod per se pertinet ad fidem,* quæ est in intellectu, sed *sumitur sec. caritatem quæ est in voluntate.* Ergo hæc distinctio non diversificat habitus, scil. idem est habitus fidei informis et fidei formatæ, prout accidentaliter perficitur aut non perficitur per caritatem. Id quod necessario ad actum fidei requiritur ex parte voluntatis est solum pius credulitatis affectus cum pia motione sub influxu gratiæ actualis.

Hæc ratio proponi potest paulo aliter, scil. considerando præsertim *objectum* fidei, sic: Habitus diversificantur sec. objecta formalia quibus specificantur. Atqui fides formata et fides informis non differunt sec. objectum formale, quia per utramque credimus revelata a Deo propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo.

Confirmatur solutione objectionum.

1a Objectio est: Animal mortuum non potest, idem essentialiter manens, fieri vivum; nam non est idem suppositum. Atqui fides informis est mortua. Ergo fides informis non potest, eadem essentialiter manens, fieri viva.

Respondetur ad 2m: *Disparitas* est quod forma qua animal est vivum est ipsi intrinseca et essentialis, dum e contra caritas, qua fides dicitur viva, est forma extrinseca et accidentalis.

Instantia: Opus mortuum non vivificatur. Ergo nec fides mortua.

Respondetur: Disparitas est quod *opus transeat* et ideo non potest iterum sumi ut vivificetur, e contra habitus fidei informis remanet ut habitus, et perfici potest per caritatem.

Instantia: Sed thomistæ tenent quod *in theologo qui fit hæreticus formalis non remanet habitus theologiæ,* sed solum cadaver theologiæ, scil. ideæ quodammodo materialiter coordinatae, sicut partes corporis humani remanent adhuc quodammodo coordinatæ in

cadavere ante completam corruptionem. Ergo pariter fides mortua non est nisi cadaver fidei vivæ, nec idem proprie habitus.

Respondetur: Disparitas est, quia motivum formale S. Theologiæ est revelatio virtualis, et amissa fide per hæresim, non remanet hoc motivum formale, sed ideæ theologiæ remanent quasi materialiter coordinatæ propter aliud motivum, prout theologus hæreticus credit proprio judicio humano quæ placent, et rejicit ea quæ sibi non placent, v.g. æternitatem poenarum.

Ad 3um: « Gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat... Deus *semper* operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem æris ». Insuper caritas adveniens confirmat et perficit fidem. Unde remanet quod fidelis peccator habet sine caritate veram fidem infusam. Sed ex hoc oritur quæstio subsequens.

ART. V. — UTRUM FIDES SIT VIRTUS.

Status quæstionis. — Difficultas est: 1° Quia fides ordinatur ad verum, virtus autem ad bonum. 2° Nequidem fides ponitur ab Aristotele inter virtutes intellectuales, quia est de objecto inevidenti, unde non est cognitio satis perfecta. 3° Quia non habet connexionem cum aliis virtutibus, remanet enim fides informis, amissa caritate. 4° Imo (in I *Cor.*, XII, 9) fides enumeratur inter gratias gratis datas quæ non sunt virtutes.

1a Conclusio est: *Fides formata pertingit ad perfectam rationem virtutis, non vero fides informis.* (corp. et ad 3m).

1a Pars conclusionis probatur.

1° Probatur auctoritate: quia sec. S. Paulum (*Rom.*, v, 1) homo justificatur per fidem vivam sec. illud: « Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ». Atqui homo justificatur per virtutes, prout justitia generaliter sumpta est quasi harmonia virtutum. Ergo.

Item sec. Traditionem fides est virtus theologica, quia specificatur immediate a *Deo,* sic superat et virtutes morales quæ sunt circa media ad finem ultimum, et virtutes intellectuales, quæ sunt circa verum naturalis ordinis, ut sapientia, scientia, intellectus primorum principiorum, prudentia et ars.

Unde, ut notat Bannez, temeraria est sententia Durandi, asserentis fidem *formatam* non esse proprie et simpliciter virtutem, neque habere majorem virtutis rationem quam fides informis.

2° Probatur ratione theologica: Quicumque habitus est *semper principium boni actus,* est virtus, seu habitus operativus bonus. Atqui *fides formata* est semper principium boni actus, nam ex ratione eius est quod per eam intellectus semper et infallibiliter feratur

in verum, et voluntas in bonum. Ergo. — Hæc *prima* pars conclusionis confirmatur solutione objectionum:

Ad 1um: Sic est virtus non solum sec. quid, sed simpliciter et perfecte, scil. ordinans infallibiliter non solum ad verum, sed ad bonum, ita ut fides viva non possit unquam esse principium actus falsi nec mali; fidei enim non potest subesse falsum, cum motivum eius formale est Veritas prima in dicendo, et fides viva, ut viva, infallibiliter tendit ad Deum tanquam ad bonum finem, nec tendere potest ad malum.

Ad 2um: Si fides humana non sit virtus intellectualis sec. Aristotelem, hoc est quia fundatur in auctoritatem humanam, cui potest subesse falsum. Sed fides divina, est infallibilis, ratione sui motivi, ergo potest esse virtus. Dicit adhuc S. Thomas: « Fides, de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis », ergo innititur ei sine discursu.

Ad 4um: Oportet distinguere fidem quæ est virtus theologica a fide quæ ponitur (in I *Cor.*, XII, 9) inter gratias gratis datas, ut prophetia, sermo sapientiæ vel scientiæ, donum linguarum, etc. Ratio est quia fides virtus theologica est communis omnibus christianis, non vero *fides gratis data*, quæ, ait S. Thomas hic: « Sumitur pro aliqua *fidei excellentia*, sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa, vel pro *sermone fidei* » ad utilitatem aliorum, ut contingit in quibusdam prædicatoribus, vel theologis, qui possunt quandoque majorem convictionem habere ad prædicandum vel docendum, quam ad vitam personalem. (Cf. Ia-IIae, q. 111, a. 4, ad 2m).

Addit S. Thomas quod fides ponitur ad Galatas (V, 23) inter fructos Spiritus Sancti, et tunc est virtus theologica prout habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Dicetur enim ad Galatas (V, 23): Fructus Spiritus Sancti est caritas, gaudium, pax, fides, modestia, etc.

* * *

2a Pars conclusionis est: « *Fides informis non pertingit ad perfectam rationem virtutis* », ut dicitur in secunda parte corporis art. et ad 3m.

Prob. quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, eam non habet ex parte voluntatis; sicut si temperantia existeret in appetitu sensitivo et prudentia non esset in ratione, temperantia non pertingeret ad perfectam rationem virtutis. Unde fides informis non facit hominem simpliciter bonum, licet enim sit principium actus boni et salutaris, non tamen meritorii, sicque non habet statum et modum virtutis. Fides informis cum gratia actuali elicit quidem suum actum supernaturaliter et infallibiliter circa verum divinum revelatum sic facit *actum bonum*, sed non ita *bene* ut oportet, quia hic actus non est, ut oporteret, positive, actualiter et efficaciter ordinatus ad finem ultimum, nam fidelis in statu peccati mortalis habet voluntatem aversam a fine

ultimo. Fides informis sic est aliquomodo sicut character sacerdotalis qui non est virtus, quia de se facit actum bonum, v.g. consecrationis, sed ut actus sit *sancte* productus, requiritur insuper caritas et modalitas gratiæ habitualis, quæ est gratia sacramenti ordinis.

1um Dubium: *An fides informis, quamvis non sit in statu virtutis, sit vera virtus*, sec. S. Thomam?

Videtur quod non, quia dicit in corpore art.: « Fides informis non est virtus », sed ad 3m dicit solum: « Fides informis cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis » [1].

Communius thomistæ, ut Gonet, Billuart, Serra, Faucher, respondent: fides informis est *vera virtus sed imperfecta*, et *non in statu virtutis* [2]. Aliis verbis habet essentiam virtutis, alioquin specie distingueretur a fide formata, contra articulum quartum. Ratio est triplex: 1° Quia fides informis determinat infallibiliter mentem humanam si non ad bonum, saltem ad verum revelatum. 2° Quia competit ei definitio virtutis, scil. est principium boni actus, quo principio ut sic nemo male utitur. 3° Quia est idem habitus ac fides formata quæ est virtus perfecta seu simpliciter in statu virtutis; sed fides informis non prompte et delectabiliter operatur, sicut fides viva. Per oppositum temperantia avari non est vera virtus, nequidem in statu imperfecto, quia motivum eius est bonum utile et non bonum honestum.

2um Dubium: *Quomodo fides infusa possit remanere sine gratia sanctificante?* — Hoc videtur impossibile quia pluries S. Thomas dicit quod virtutes infusæ se habent ad gratiam sanctificantem, sicut proprietates ad essentiam a qua dimanant, v.g. sicut facultates animæ ad essentiam animæ. Proprietates autem non possunt esse sine essentia a qua dimanant; ergo pariter nec fides et spes sine gratia habituali.

[1] Difficultas huius dubii est, quia *vera virtus* in statu *non virtutis* sed *dispositionis*, distinguitur omnino ab aliquo habitu qui nullo modo vera virtus est. V.g. temperantia avari nullo modo vera virtus est, quia avarus v.g. jejunat propter amorem rei utilis, scil. pecuniæ, et non propter amorem boni honesti; dum e contra ille qui incipit acquirere temperantiam propter amorem boni honesti, jam habet veram virtutem, quamvis nondum in statu virtutis, scil. difficile mobilis.

Item in ordine intellectuali puer seu junior studens qui intelligit tres primas conclusiones geometriæ habet scientiam veram, sed in statu dispositionis tantum, dum puer qui has tres conclusiones non intelligit, sed solum ex memoria retinet, nequidem habet veram scientiam in statu imperfecto.

Nec confundendus est bonus habitus qui *non est vera virtus* (ut continentia, etiam ut pudor, et ut inclinatio ad commiserationem sensibilem) cum falsa virtute (ut temperantia avari).

Certum est: 1° quod *fides informis non est falsa virtus*; 2° quod non pertingit ad perfectam rationem virtutis, sed est-ne vera virtus non in statu virtutis?

[2] Ita S. Theologia in via est vera scientia, sed in statu imperfecto, ita geometria in discipulo juniori.

Respondent thomistæ, v.g. Billuart: Fides et spes remanent in peccatore sec. nudam entitatem et *ut in subjecto præternaturali, concedo;* secundum rationem virtutis perfectæ et formatæ et ut in *subjecto connaturali, nego.* Sunt autem proprietates gratiæ sec. rationem virtutis perfectæ et formatæ, et ut existunt in subjecto connaturali. Ita calor est in igne ut proprietas, in subjecto connaturali, et est in aqua ut in subjecto præternaturali et violento, non ut proprietas aquæ, cum aqua sit naturaliter frigida. Item dicitur quod fides informis remanet propter misericordiam Dei in hominibus sicut radix arboris post arboris sectionem seu excisionem; non vero remanet in dæmonibus nec in damnatis ut infra dicetur.

ART. VI. — UTRUM FIDES SIT UNA VIRTUS, SCIL. UNICUS HABITUS SPECIEI SPECIALISSIMAE SEU ATOMAE, AN COLLECTIO PLURIUM HABITUUM.

Status quæstionis. — Videtur quod sit collectio plurium habituum: 1° Quia sapientia et scientia sunt duo habitus, scil. de æternis et de temporalibus, atqui fides est de his objectis diversis, v.g. de Trinitate et de Christo, de moribus. 2° Fides antiquorum de Christo futuro non erat eadem ac nostra de Christo jam incarnato. Articulus iste tempore S. Thomæ ponebatur præsertim forte propter hanc difficultatem.

Conclusio *Fides tam objective, quam subjective considerata est habitus unus specie,* licet sit differens numero in diversis fidelibus.

Probatur per partes:

1° Objective est una fides, propter et *unitatem objecti formalis quod* scil. Veritas prima in essendo, et unitatem objecti formalis *quo,* seu motivi quo omnia revelata credimus, scil. Veritas prima in dicendo seu auctoritas Dei revelantis. Sic dicitur (*Ephes.*, IV, 5): « Unus Dominus, una fides ». Sic habetur fundamentum unitatis Ecclesiæ.

2° Subjective, quia *quilibet habitus habet speciem et ideo unitatem specificam ex objecto formali.* Sed individuatur ex subjecto, sic multiplicatur in diversis fidelibus.

Ad 1um. Temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum quod est Veritas prima in essendo et in dicendo. « Ideo fides una est de temporalibus (v.g. de mysteriis præteritis vitæ Christi) et de aeternis (v.g. de Trinitate). Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna *sec. proprias rationes utrorumque* ». Nam sapientia est cognitio per altissimas causas, scientia autem per inferiores et proprias. Restat difficultas: quomodo fides antiquorum de Christò venturo sit specie eadem ac nostra de Christo jam incarnato?

Ad 2um respondetur: « Differentia *præteriti* et *futuri* non contingit ex aliqua diversitate *rei creditæ* seu mysterii, sed ex *diversa habitudine credentium* ad unam rem creditam, sicut supra habitum » (Ia-IIae, q. 103, a. 4; q. 107, a. 1 ad 1m). In hoc ultimo loco dixerat: « Unitas fidei utriusque Testamenti attestatur *unitate finis.* Dictum est enim supra quod objectum theologicarum virtutum est finis ultimus, sed tamen fides habet *alium statum* in veteri et in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum ». *Semper tamen remanet idem objectum formale quo et quod, quibus specificatur fides.* Hoc explicatur ex IIa-IIae, q. 1, a. 2, variantur *enuntiabilia* de nativitate Christi ante et post, sed sunt *circa idem mysterium fidei.* Objectum autem fidei est veritas divina acceptata per modum enuntiabilis, variatur enuntiabile, sed non objectum formale primarium.

Instantia: Sed est aliqua diversitas in ipsa re credita, ante et post Incarnationem. — Respondeo: Hæc mutatio quæ ad tempus pertinet esset essentialis pro *prophetia* quæ est de futuro ut sic, non pro fide antiquorum quæ cognoscebat futuram nativitatem relate ad æterna, tanquam ab objectum formale quo et quod fidei. Cf. ea quæ S. Thomas dicit III Sent., dist. 24, a. 1, ad 3m: « Quamvis prophetia et fides sint de eodem sicut de passione Christi, non tamen secundum idem: *quia fides formaliter respicit* passionem ex parte illa, qua subest aliquid *æternum,* scil. in quantum *Deus* est passus; hoc autem quod *temporale* est respicit materialiter, sed *prophetia e contrario* ».

Sic *prophetica cognitio* futuri contingentis est *supernaturalis quoad modum tantum,* sicut miraculum, nam futurum contingens latet ratione contingentiæ suæ, et non ratione supernaturalitatis suae.

Per oppositum fides est supernaturalis quoad substantiam quia versatur saltem primario circa objectum essentialiter supernaturale, scil. circa vitam Dei intimam. Sic in Isaia fides erat altior quam prophetia.

ART. VII. — UTRUM FIDES SIT PRIMA INTER VIRTUTES.

Status quæstionis. — Nostro tempore democratiæ non multum consideratur hierarchia, nequidem hierarchia virtutum, et quidam videntur existimare quod omnes virtutes se habent quasi ex æquo, sicut unusquisque civis in democratia est sui dominus et quasi princeps, « le peuple souverain ». Unde hæc quæstio de hierarchia virtutum hodie pluribus videtur obsoleta, antiqua.

Attamen ex altera parte multi loquuntur hodie de primatu sive intellectus, sive voluntatis, nec possumus admittere quod omnes virtutes se habent quasi ex æquo, nam omnia quæ a Deo facta sunt, facta sunt cum ordine et mensura, ordo autem est dispositio sec.

prius et posterius relate ad aliquod principium, et sic omnis coordinatio supponit subordinationem [1].

Ut dicit S. Thomas (Iª-IIªᵉ, q. 1, a. 5), unius hominis non possunt esse plures fines ultimi quasi ex æquo, quia *natura,* ex hoc ipso quod est specificata, *tendit ad unum,* intellectus ad supremam veritatem cui aliæ *subordinantur,* et voluntas ad supremum bonum. Item debet esse *ordo inter facultates:* voluntas et intellectus non sunt *æquales,* ut duæ guttae aquae, quia habent functiones diversas et subordinatas, *sine hac subordinatione non esset unitas in vita hominis;* nec multitudo actuum esset sub uno, non constitueret vitam unam; non potest esse unitas omnimoda sicut in Deo, sed saltem est unitas ordinationis sicut in *organismo;* cum unitas sit proprietas entis, nihil ponitur sub ente nisi ponatur sub uno. Sic vulgus dicit: « venator nequit post duos lepores simul currere ». Ratio profunda inæqualitatis et subordinationis rerum datur a S. Thoma, Iª, q. 47, a. 2, ubi ostendit quod inæqualitas rerum est a Deo. Hæc ratio est ista: « *Cum materia sit propter formam, distinctio materialis est propter distinctionem formalem* ». Atqui distinctio mere materialis ea est quæ invenitur inter individua unius speciei, et non importat inæqualitatem essentialem, dum e contra *distinctio formalis hanc essentialem inæqualitatem importat,* scil. *subordinationem formarum.* Ex hac subordinatione exsurgit pulchritudo universi, qui apparet tanquam organismus (cosmos), et *partes superiores* hujusce universi, scil. Angeli, sec. S. Thomam, sunt *omnes inæquales,* quia sunt puræ formæ sine materia. Hoc non intellexit Suarez, ponens saepe plures causas partiales diversæ naturæ *ex aequo,* v.g. concursum simultaneum intellectus et voluntatis in electione, intellectus et speciei in cognitione. Hæc est ratio quare vita mixta nequit tendere ad contemplationem et actionem *ex æquo,* sed ad contemplationem fructificantem per prædicationem.

Nunc autem quærimus *quænam sit subordinatio in organismo virtutum,* inquirendo an fides sit prima inter virtutes. *Difficultas apparet ex objectionibus:* 1° Glossa dicit: fortitudo est fidei fundamentum, nam removet timorem mundanum qui fidem impedit. 2° Glossa dicit etiam: spes introducit ad fidem. 3° Fidelis credit ex obedientia ad Deum, ergo *öbedientia est prior fide.* 4° Fides non est fundamentum ædifici spiritualis, *nisi sit formata* per caritatem, ergo caritas est prior. 5° Imo in actu fidei *actus voluntatis* qui perficitur per caritatem *præcedit actum intellectus* qui est sub imperio voluntatis.

[1] Omnis coordinatio supponit subordinationem, nam coordinatio est quidam ordo, et ordo est dispositio sec. prius et posterius per respectum ad aliquod principium. Unde coordinata ita dicuntur per respectum ad aliquod principium cui subordinantur. Ita S. Thomas dicit, Iª-IIªᵉ, q. 100, a. 6: « Primo oportuit per præcepta decalogi hominem ordinari ad Deum... sicut etiam in exercitu qui ordinatur ad ducem, sicut ad finem, *primum est quod miles subdatur duci, secundum vero, ut aliis coordinetur* ». Brevius: *omnis coordinatio* præsupponit *subordinationem* coordinatorum per respectum ad principium ordinis.

Sed ex altera parte dicitur ad *Hebr.,* XI, 1: « *Fides est sperandarum substantia rerum* ». Substantia autem habet rationem primi. Ergo fides est prior aliis virtutibus. Hæc omnia conciliantur in sequenti conclusione S. Thomæ, scil.:

Conclusio est triplex: 1° *per se in ordine generationis fides est prima inter virtutes;* 2° sed *per accidens in hoc ordine generationis aliqua virtus est prior fide;* 3° *in ordine vero perfectionis seu dignitatis caritas est prior fide.*

1ª Conclusio fundatur in verbo S. Pauli (*Hebr.,* XI, 1): « Fides est sperandarum substantia rerum » ergo quid primum et in Conc. Trident., sess. 6, cap. 7, dicitur: « Fides est humanæ salutis initium ».

Theologice autem sic probatur:

Cognitio finis ultimi ordine generationis est per se prior eius intentione et electione mediorum ad finem. Atqui per fidem habetur cognitio finis ultimi, per spem et caritatem intenditur, diligitur et per virtutes morales infusas eliguntur media ad hunc finem. Ergo fides ordine generationis est per se prior spe, caritate et virtutibus moralibus.

Major: Fundatur in hoc duplici principio: nihil volitum, nisi præcognitum, et intentio finis antecedit electionem mediorum ad finem, finis est prior in intentione.

Minor habetur in definitione harum virtutum.

In conclusione non agitur de virtutibus intellectualibus naturalibus, quæ non sunt virtutes nisi sec. quid, scil. habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, et ars. Hi habitus naturales ordine generationis per se antecedunt fidem infusam, prout « fides præsupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile » (Iª, q. 2, a. 2, ad 1ᵐ). Sic præambula fidei non per se pertinent ad fidem, sed ad rationem, sed « nihil prohibet illud quod est sec. se demonstrabile ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit ». Ibidem.

Item virtutes acquisitæ seu naturales, ab Aristotele definitæ, possunt ordine generationis antecedere fidem; sed ita non sunt *perfectæ virtutes,* non sunt in statu virtutis nec connexæ, quia sine fide infusa et caritate homo lapsus non potest diligere efficaciter super omnia Deum etiam ut est auctor naturæ, nec totam legem naturalem adimplere.

Unde S. Thomas potest recte concludere: *fides in ordine generationis est per se « prima inter omnes virtutes »,* quæ sunt *perfectæ* virtutes, seu virtutes in statu virtutis.

Et hic est sensus declarationis Conc. Trident., sess. 6, cap. 8: « *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis* ». Ita unanimiter Patres. Notandum est quod hæc prioritas sec. ordinem generationis est prioritas *naturæ,* non temporis, quia omnes virtutes simul infunduntur in baptismo (Iª-IIªᵉ, q. 65), nisi sit obex in catechumeno. Item Conc. Trid. (DENZ., 799).

2ª Conclusio: *Per accidens in hoc ordine generationis aliqua virtus est prior fide.* Sic probatur:

Removens impedimentum prohibens est causa per accidens, quæ est *per accidens prior* quam causa per se. Atqui plures virtutes removent impedimenta credendi, v.g. fortitudo removet timorem inordinatum, humilitas removet superbiam. Ergo plures virtutes sunt *per accidens priores* fide, sed non sunt perfectæ virtutes sine fide, quæ requiritur cum caritate ut homo efficaciter intendat finem ultimum, etiam naturalem, scil. Deum.

Major est evidens: quia removens impedimentum non positive influit sicut causa per se, et per accidens antecedit influxum ipsius causæ per se, nam si non esset obex seu impedimentum, non deberet intervenire removens. Ita in Adamo innocenti, in Christo, in B. Maria Virgine non erant impedimenta virtutum removenda.

Minor constat experientia: fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem, humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Unde auctores spirituales post Augustinum comparant humilitatem *excavationi faciendæ* ad constructionem ædificii, haec excavatio eo profundior esse debet, quo ædificium altius elevandum est, et comparant fidem primo lapide in hac excavatione posito. Unde dictum est Petro qui debet confirmare fratres suos in fide: « Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ». Item Paulus (I *ad Tim.*, III, 15), dicit quod Ecclesia est « columna et firmamentum veritatis ». Item ad Ephes. (II, 19): « Jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum et domestici Dei *superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide, Christo Jesu* ». Et ad Rom. (XV, 20): « Sic autem prædicavi evangelium hoc... *ne super alienum fundamentum ædificarem* ». Unde nomen christianum « *ædificatio* », quod sæpe apud S. Paulum invenitur: (I *Cor.*, III, 9): « Dei agricultura estis, *Dei ædificatio estis* »; (*Ephes.*, II, 21): « In quo (Christo) omnis ædificatio constructa crescit »; (I *Cor.*, XIV, 26): « *Omnia ad ædificationem fiant* ». Fundamentum hujusce ædificii est fides, initium salutis, qudquid dicant liberales et indifferentistæ.

3ª Conclusio indicatur ad 4um: *Caritas in ordine perfectionis est prior fide et omnibus aliis virtutibus* et est quasi culmen et clavis aurea ædificii, sec. illud ad Coloss. (III, 14): « *Super omnia caritatem habete* quæ est *vinculum perfectionis* » prout nos unit Deo amore supernaturali et efficaci, et *prout ad Deum ordinat omnes alias virtutes,* sicut vinculum manipuli colligit paleas frumenti in unum. (I *Cor.*, XIII, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc, *major* autem *horum est caritas* ». Et *fides non est fundamentum nisi connectatur per caritatem* cum aliis partibus ædificii spiritualis.

Objectio: Sed intellectus est simpliciter altior voluntate; atqui fides est in intellectu et dirigit caritatem.

Respondetur: Superioritas caritatis relate ad fidem, theologice probatur (Iª, q. 82, a. 3 et IIª-IIæ, q. 23, a. 6, ad 1m). Caritas est maxima virtutum, ex hoc quod quamvis cognitio in genere sit simpliciter *perfectior amore in genere,* quia eius objectum scil. ens est prius et universalius bono, et quia proinde cognitio dirigit amorem, tamen *in via amor Dei est perfectior cognitione Dei,* quia sec. amorem trahimur et elevamur ad Deum, dum e contra per cognitionem Deus trahitur ad nos et ad limites nostrarum idearum. Ita quamvis *visus sit simpliciter altior auditui,* melius est audire pulcherrimam symphoniam quam videre quamlibet domum, aut murum, aut scamnum.

Insuper caritas ut forma fidei, eam perficit, et ideo perfectior est. Denique, ut melius apparebit in tractatu de caritate, *fides non proprie dirigit caritatem,* sicut prudentia dirigit virtutes morales constituendo in eis justum medium rationis; *fides proponit solum objectum infinitum caritati,* non constituit illud, imo hoc objectum ut infinitum melius attingitur a caritate quæ trahit nos ad Deum, quam per fidem quæ quodammodo trahit Deum ad nos ad conceptus nostros finitos. Sic S. Thomas et thomistæ tenent quod *in via voluntas potest plus amare Deum quam intellectus cognoscere* (cf. VALGORNERA, *Mystica theologia S. Thomæ,* 3ª ed., 1911, t. I, p. 18), nam diligimus etiam id, quod in Deo remanet *ignotum,* quia hoc est summum bonum. Cf. Iª-IIæ, q. 27, a. 2, ad 2m: « Ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes, virtutes, proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem, sec. quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res, prout in se (bonam esse) apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiamsi non perfecte cognoscatur ». Ita juniores studentes diligentes doctrinam sacram plus amant scientiam quam eam cognoscunt. Cf. IIª-IIæ, q. 26, a. 2, ad 1m, ubi ostenditur quod *causa* amoris est bonum alliciens, et quod cognitio hujusce boni est solum *conditio sine qua non.* Ita fides per respectum ad caritatem. Prudentia vero dirigens est plus quam conditio sine qua non per respectum ad virtutes morales. Cf. etiam IIªIIæ, q. 27, a. 5.

1um Dubium: *An fides sit perfectior spe et virtutibus moralibus infusis?*

Respondetur: Sine dubio est perfectior virtutibus moralibus infusis, quia est circa finem ultimum. Insuper, ut ostendit Gonet, est simpliciter *perfectior spe,* cum « *certitudinem illi præstet, et eam in actum suum faciat erumpere* »; fides enim est sperandarum substantia rerum. Cf. infra de spei certitudine, quæ est certitudo participata in voluntate. Sic fides magis *regulat* seu *dirigit* spem quam caritatem [1].

[1] Fides *proponit* objectum caritati non proprie eam regulat seu dirigit, e contra prudentia proprie dirigit virtutes morales.

Objectio: Sed spes est amor, et in via melius est diligere Deum quam Deum cognoscere.

Respondetur: Spes non est proprie amor, sed pertinet ad amorem, ut infra dicemus. Insuper pertinet solum ad *amorem concupiscentiæ,* quo desideramus Deum *nobis.* Et principium objectionis non verificatur nisi de amore benevolentiæ et amicitiæ, quo diligimus Deum propter ipsum, et sic elevamur ad ipsum, et cum ipso unimur. Sic *fides est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, excepta caritate,* et in art. sequenti dicemus: est simpliciter perfectior virtutibus intellectualibus et donis. Ita Gonet.

2um Dubium: *Quomodo Glossa possit dicere: « spes introducit ad fidem »?*

Resp. ad 2m: Quatenus ex spe inducitur homo ut *perseveret* in fide; sed simpliciter fides præcedit spem: nihil volitum, nisi præcognitum.

3um Dubium: *Quomodo obedientia requiritur ad fidem?*

Resp. ad 3m: Prout generaliter includitur in omni virtute, adimplenda mandata Dei in diversis materiis virtutum, *non vero prout est specialis virtus.* Nam ut specialis virtus, obedientia est pars justitiæ, reddit enim superiori debitum. Et sic *obedientia infusa,* sicut religio infusa, sequitur fidem, per quam manifestatur, quod Deus sit superior, cui homo debeat obedire. Obedientia vero ut est *specialis virtus acquisita* non potest esse perfecta virtus scil. in statu virtutis, sine fide et caritate seu sine rectificatione erga finem ultimum efficaciter dilectum super omnia.

Sic explicatur quid sit *obedientia fidei* de qua loquitur S. Paulus, est *generalis conditio virtutum, inclusa in fide,* prout actus fidei est *sub imperio voluntatis,* et prout Deo debetur plenum *obsequium* intellectus sicut et voluntatis.

4um Dubium: An peccatum mortale impediat infusionem fidei, v.g. si paganus converteretur ad fidem et firmiter crederet et tamen non vellet dimittere secundam uxorem vel reddere alienum, infunderetur ne ei habitus fidei, quamvis inimicus Dei remaneat. (Cf. IIa-IIae, q. 4, a. 4).

Respondet Victoria, in IIa-IIae, q. 4, a. 4: « De hoc multi juniores et etiam de numero thomistarum dicunt quod fides non infunditur sine caritate, ita quod si quis baptizetur in mortali, recipiet characterem, non tamen fidem. Et probabile est hoc. Sed credo quod secundum sanctum Thomam infundatur fides, dato quod homo sit in peccato mortali morali (id est: contra virtutem moralem), de quo in IIa-IIae, q. 6, a. 2, ad 3m, ubi videtur dicere quod *potest infundi fides sine caritate.* Ita ergo dico, quod nec fides est connexa cum caritate quoad infusionem ». Ita etiam Soto, IV Sent., dist. VI, etiam Cajetanus et Bannez, cf. infra in IIam-IIae, q. 6, a. 2, ad 3m.

ART. VIII. — UTRUM FIDES SIT CERTIOR SCIENTIA ET ALIIS VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS.

Status quæstionis. — Difficultas est: 1° Quia credens interdum potest pati *motum dubitationis* circa ea quæ sunt fidei, quod non accidit in sciente, præsertim circa prima principia. 2° Quia *visio,* ad quam reducuntur scientiæ, est *certior auditu,* ad quem reducitur fides. 3° Fides quærit intellectum, ait Anselmus, « sic intellectus est perfectior et certior fide », pariter S. Augustinus dicit: « per scientiam roboratur fides », unde scientia theologica videtur esse certior fide, a fortiori dona intellectus et sapientiæ.

Conclusio est: *Fides est quoad se seu simpliciter certior omnibus cognitionibus naturalibus, et etiam donis Spiritus Sancti ut sunt in via, sed secundum quid et quoad nos est minus certa quam naturalis cognitio orta ex evidentia.*

1a Pars conclusionis negata est a Durando.

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ: (I *ad Thess.*, II, 13): « Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, *accepistis illud,* non ut verbum hominum, sed sicut est vere, *verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis* ». Atqui nihil certius est verbo Dei. — Item (*Gal.*, I, 8): « Licet nos, aut angelus de coelo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit ». In hac summa certitudine fidei fundatur prædicatio evangelica S. Pauli dicentis (*Rom.*, VIII, 38): « *Certus sum enim quia neque mors,* neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro ». Scil. *non potest esse major certitudo in via* de redemptionis mysterio, seu de valore amoris Christi ad redemptionem hominum.

Unde S. Paulus dicit (II *Cor.*, IV, 13): « Credidi, propter locutus sum ». Item (II *Tim.*, I, 12): « *Scio enim cui credidi et certus sum quia potens est depositum meum servare in illlum diem* »; propter hoc statim antea dixerat « in quo positus sum ego prædicator et apostolus et magister gentium; ob quam causam etiam hæc patior (scil. persecutionem) sed non confundar ». Propterea dicit ibid. (II *ad Tim.*, I, 7): « Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis, et sobrietatis. *Noli itaque erubescere testimonium Domini nostri,* neque me vinctum eius, sed collabora evangelio, sec. virtutem Dei ». *Unde viriliter agendum est pro Evangelio usque ad mortem martyrii.* Si vero dicitur quod Paulus habebat insuper donum prophetiæ, tunc citatur textus Evangelii Joannis (IV, 42): « Multo plures crediderunt in eum (Christum) propter sermonem eius: et mulieri (samaritanæ) dicebant: *Quia non*

propter tuam loquelam credimus: ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi ». Multi alii textus citari possent.

2° *Probatur ex definitionibus et declarationibus Ecclesiæ,* attente considerandis quia illis valde confirmatur conclusio S. Thomæ negata a Durando.

Ex multis declarationibus et definitionibus Ecclesiæ, DENZINGER (Indice, XI b) eruit has duas propositiones: 1° *Assensus fidei est certus, infallibilis, immutabilis ratione motivi, seu ratione auctoritatis Dei revelantis,* cf. declarationes Sixti IV (723); Pii IX contra Hermes et Guenther (1637 sqq.; 1656); Conc. Vatic. (*1789* sq., 1794, 1800, 1811 sq., 1815); Leonis XIII contra Americanismum (1968); Pii X (*2025*) contra modernistas dicentes: « Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum »; item Encycl. *Pascendi* (2079 sq.) de veritate absoluta fidei contra quam non potest dari opposita veritas historica. Hæc sunt de fundamento objectivo seu motivo objectivo certitudinis fidei.

2ª propositio collecta a Denzinger, ibid., est: *Assensus fidei est super omnia firmus ratione adhæsionis* (seu *subjective*), scil. adhæsionis provenientis a virtute infusa fidei essentialiter ad Deum ordinata, et sub illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti. Cf. IV Conc. Lateranense (n. 428): « Firmiter credimus et simpliciter confitemur » (sequitur professio fidei de Trinitate). Cf. Conc. Lugdunense (n. 460; item n. 468). Bulla « Unam sanctam » Bonifacii VIII: « Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam *urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur,* extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum ». Conc. Florent. (DENZ., 706 sq.): « Sacrosancta Romana Ecclesia firmissime credit, profitetur et prædicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum ». Pii IX contra Hermesianos (1637), et Conc. Vatic. (1791, *1794*, 1815).

Inter ultimas definitiones attente considerandæ sunt præsertim definitiones *Conc. Vaticani* (DENZ., *1789*): « Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, *qua Dei aspirante et adjuvante gratia* (hæc est ratio firmitatis subjectivæ) *ab eo revelata vera esse credimus,* non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest* (hæc est ratio objectiva certitudinis absolutæ) ». (Item 1811 sq.). Insuper (n. 1790) dicitur quod miracula et prophetiæ, quibus confirmata est revelatio, « *divinæ revelationis signa sunt certissima* ». Hoc quidem jam in ordine naturali (item *1794*): « Ecclesia per se ipsa ob suam nempe admirabilem propagationem... perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefregabila. Quo fit, ut ipsa *velut signum levatum in nationes* et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur. Cui quidem testimonio *efficax subsidium accedit ex superna virtute* ».

Contra Hermesianos Pius IX (DENZ., 1637) declaravit quoad examen motivorum credibilitatis: « *Ratio humana* ne in tanti negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, *ut certo sibi constet Deum esse locutum,* ac eidem rationabile obsequium exhibeat ».

Antea Innocentius XI damnaverat has propositiones laxistarum (DENZ., 1169-1171): « Voluntas non potest efficere, ut *assensus fidei in se sit magis firmus,* quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium ». Hoc est dicere quod assensus fidei non est certior quam naturale judicium credibilitatis, quod damnatum est. Item ibid. damnata est ista: « Hinc potest quis *prudenter repudiare* assensum, quem habebat, supernaturalem ». Item ista: « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum *notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus* ».

Ex hoc plura sequuntur sec. ipsum Conc. Vatic. (DENZ., 1794): « Quo circa minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, *nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi...* teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem ». Item in canone correlativo [1]. Concil. Vatican. (DENZ., 1800): « Fidei doctrina est tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque *dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiæ specie et nomine recedendum* ».

3° *Probatur ratione theologica.* Notandum est imprimis quod non agitur de certitudine naturali physica aut historica facti prædicationis Evangelii, nec de cognitione rationali miraculorum aliorumque signorum quibus confirmatur origo divina hujusce prædicationis. Agitur de certitudine ipsius fidei. 1ª pars conclusionis est: *fides infusa est simpliciter seu quoad se certior omnibus cognitionibus naturalibus.* Probatur sic:

Quod est certius ratione sui *motivi formalis* est *simpliciter certius.* Atqui fides infusa ratione sui motivi formalis et applicationis eius est certior omnibus cognitionibus naturalibus. Ergo est *simpliciter certior* omnibus cognitionibus naturalibus etiam evidentissimis.

Major est evidens, quia unumquodque judicatur simpliciter sec. suam causam propriam, præsertim formalem, motivum autem formale alicuius habitus est ejus causa formalis objectiva, et est id

[1] DENZ., 1815, contra Hermes: « Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, *ita ut catholici justam causam* habere possint *fidem,* quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, *assensu suspenso in dubium vocandi,* donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, a. s. ». Agitur de dubio deliberato non de indeliberato dubio, tentationis momento.

quod primo attingitur ab habitu cognoscitivo et id virtute cuius omnia alia attingit, ut visus omnia attingit per lucem.

Minor probatur, nam *fides infusa innititur immediate et firmissime,* sub influxu actuali inspirationis et illuminationis Spiritus Sancti, *Veritati primæ revelanti* seu auctoritati Dei revelantis, quæ per Ecclesiam infallibiliter applicatur veritatibus revelatis, ut revelatum est. Cognitiones autem naturales etiam habitus primorum principiorum, sapientiæ, scientiæ speculativae (et a fortiori prudentia et ars quæ versantur circa contingentia) habent certitudinem ex naturali lumine rationis, quod est errori obnoxium, per peccatum tenebris obvolutum, et *non semper recte* rebus apprehensis applicatur, sic ex oblivione alicuius principii dari potest falsa evidentia. Ergo fides infusa est simpliciter certior omnibus cognitionibus naturalibus etiam evidentissimis. Hoc confirmatur ex solutione objectionum.

2a Pars conclusionis est: *Fides est secundum quid seu quoad nos minus certa quam naturalis cognitio evidens.*

Probatur: Quod est certius non sec. motivum formale objectivum, sed *sec. dispostionem subjecti, est certius sec. quid quoad nos.* Atqui cognitiones naturales evidentes sic *sec. dispositionem subjecti* sunt certiores fide. Ergo sunt *sec. quid* certiores fide.

Explicatur major: Quia cognitio specificatur ab objecto et motivo formali, et ab eis accipit suam dignitatem et proinde *simpliciter* suam certitudinem. Sic conclusio demonstrata simpliciter est certior opinione. Attamen secundum dispositionem talis subjecti *aliqua opinio potest esse in eo tenacior,* quam conclusio demonstrata non plene ab isto homine intellecta et ad quam non afficitur; nam « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », ergo hæc opinio tenacissima est *firmior sec. quid* quoad hunc hominem sic subjective dispositum.

Explicatur minor scil. cognitiones naturales evidentes sunt *sec. dispositionem subjecti* certiores fide. Nam in cognitionibus evidentibus intellectus noster *magis satiatur,* quietatur, prout plenius consequitur objectum sibi magis connaturale et proportionatum; quiescit in evidentia, dum fides est de non visis. Proinde, ut notatur ad 1^m, fides quamvis simpliciter sit certior habitu primorum principiorum ex parte motivi objectivi, tamen patitur quosdam motus indeliberatos dubii, propter debilitatem nostri ingenii nondum veritatem videntis.

Confirmatur analogia (cf. *De Revelatione,* I, 455).

Sic certitudo metaphysica simpliciter est altior certitudine physica, sed quandoque est sec. quid minus firma pro quibusdam, qui non sunt sapientes. Sic S. Thomas dicit (I^a, q. 2, a. 1), cum Boetio: « *Quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantum: ut incorporalia in loco non esse* ».

Certitudo metaphysica quæ habetur ex evidentia intellectuali sec. resolutionem necessariam ad ens intelligibile *simpliciter* et *quoad se firmior* est quam certitudo physica, quæ habetur ex evidentia sensibili, formaliter mediantibus sensibus. Tamen *sensibilia,* quæ sunt obvia sensibus, sunt *quoad nos* magis cognoscibilia quam intelligibilia separata aut abstracta a materia. V.g. principium finalitatis: « Omne agens agit propter finem » est metaphysice certum, ac certius quam existentia formalis colorum extra animam et tamen quidam dubitant de necessitate principii finalitatis et non de existentia formali colorum a parte rei. Cf. ARIST., *Met.,* l. I, c. 1: « Mera intelligibilia sunt magis cognoscibilia *quoad se,* quia sunt a sensibus remotissima; e contra sensibilia sunt parum intelligibilia quoad se (quia in materia et in motu), magis autem quoad nos ».

Dubium: An fides ut est *in nobis* sit certior cognitione naturali evidenti, quamvis minus certa *quoad nos.*

Respondetur: Affirmative quia motivum formale objectivum et lumen infusum fidei producunt in nobis suum effectum formalem, sed « *in vasis fictilibus habemus thesaurum istum* » (II *Cor.,* IV, 7). Gonet ait: « Implicat contradictionem aliquam formam esse in subjecto, et non tribuere illi suum effectum formalem, non enim ab illo distinguitur, sic effectus formalis albedinis est facere album, gratiæ facere gratum ». Unde S. Thomas dicit ad 2^m: « *Multo magis homo certior est* de eo quod audit a Deo qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ potest falli », et Augustinus in VII *Confess.,* cap. 10, ait: « *Facilius dubitarem vivere me, quam esse vera quæ audivi* », *scil. a Deo.*

Ideo philosophus vere christianus, credens ex ignorantia se habere demonstrationem de aliqua propositione quæ est contra fidem et quam ipse ignorat esse contra fidem, si postea audiat contrarium esse de fide, magis dubitet de sua demonstratione quam de veritate fidei. Cf. ad 2^m.

Objectio: Sed videtur impossibile quod homo certior sit de eo quod audit a Deo, quam de eo quod videt.

Respondet S. Thomas in l. I Sent., d. 36, q. 1, a. 3, ad 2^m: « Esse creaturæ potest quadrupliciter considerari: 1° modo sec. quod est in propria natura; 2° sec. quod est in cognitione nostra; 3° sec. quod est in Deo; 4° communiter prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod *creatura verius esse habet in Deo quam in se ipsa,* comparatur primum et tertium esse respectu quarti, quia omnis comparatio est respectu communis, et pro tanto dicitur quod *in Deo habet verius esse,* quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato ».

Ita S. Thomas dicit in nostra responsione ad 2^m: « Coeteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur multum *excedit visum videntis,* sic certior est auditus quam visus » (v.g. ego imperfectum visum habeo et mihi videtur quod talis pictura satis distans, repræsentat sanctum Thomam, et alter habens optimum vi-

sum mihi affirmat: utique hæc pictura vere repraesentat S. Thomam, tunt certior factus sum).

Ita in ordine scientifico, ut dicitur in hac responsione ad 2um, sic certus sum de distinctione reali inter essentiam creatam et esse, sed confirmatur mea certitudo, ex eo quod cognosco S. Thomam firmiter docere hanc distinctionem realem.

Sic quamvis fides et scientia non possint esse in eodem formaliter, fides de existentia Dei auctoris gratiæ et de providentia supernaturali valde confirmat ex alto ea quæ scimus naturaliter de existentia Dei auctoris naturæ et de providentia naturali.

3a Pars conclusionis: *Fides est simpliciter certior donis Spiritus Sancti* (ad 3m) quamvis dona intellectus et sapientiæ sint perfectiora *sec. quid* quoad majorem manifestationem per penetrationem et connaturalitatem vel gustum (IIa-IIae, q. 8, a. 2; q. 45, a. 2).

Ratio est: « *quia tota certitudo horum donorum procedit a certitudine fidei* », aliquomodo, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Non enim per donum intellectus penetramus mysteria fidei, et per donum sapientiæ ea gustamus, *nisi prius firmiter credantur* propter auctoritatem Dei revelantis. Afferunt ista dona perfectionem sec. quid ex parte subjecti excludendo errores et conferendo cognitionem magis *connaturalem*, non tamen ex altiori motivo.

Unde S. Thomas dicit (Ia-IIae, q. 68, a. 8): « Sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus et regulant eas, ita virtutes theologicæ (quibus mens humana Deo conjungitur), præferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea », saltem *remote*, quia actus donorum proxime regulantur a speciali inspiratione Spiritus Sancti. Ita S. Gregorius hic citatus. Sic dona sunt solum *sec. quid* perfectiora fide viva; sicut fructus sunt solum sec. quid perfectiores arbore; arbor ferens fructus est simpliciter perfectior.

Contra hanc tertiam partem conclusionis *objici* potest: Perficiens est simpliciter altius perfectibili. Atqui donum intellectus perficit fidem. Ergo donum intellectus est simpliciter altius et certius fide.

Respondetur: Dist. majorem, si perficiens *simpliciter et quoad se* perficit, concedo; non vero si perficit solum *secundum quid* et *quoad nos*. Dona autem Spiritus Sancti non perficiunt simpliciter et quoad se fidem ex parte motivi formalis, sed secundum quid et quoad nos. Sic non sunt quid perfectius quam fides, sicut fructus arboris non sunt quid perfectius quam arbor fructificans.

Etenim *motivum formale* donorum non est altius quam *motivum formale* fidei, sed per dona magis connaturaliter adhæremus mysteriis, connaturalitate fundata in caritate, sic perfectiora sunt ex parte subjecti, seu sec. quid.

Solvuntur objectiones *contra primam et principalem conclusionem.*

1o Objectiones Durandi de quo Cajetanus dicit supra hunc articulum: « iste bonus homo noluit intelligere rationes terminorum in littera positas ». Dicit enim Durandus: certitudo sec. se non sumitur sec. *objectum*, quia de perfectissimo objecto haberi potest sola probabilitas.

Respondet Cajetanus: « S. Thomas non definivit certitudinem sec. se penes objectum, sed penes causam » seu motivum formale: nam habitus et actus sec. se certitudinem habent ex suis causis formalibus, seu quasi formalibus, scil. ex motivo formali.

Instat Durandus: Certius est quod est dubio impermixtius. Atqui scientia est dubio impermixtior. Ergo scientia est certior fide.

Resp.: Distinguo majorem: si habet motivum formale firmius, concedo; secus, nego. Sic fides, quæ est certior quoad se, est permixtior dubio sec. quid, quoad nos.

Instat Durandus: Scire est perfectius quam credere. Ergo scire Deum est perfectius quam credere Deum.

Resp.: Distinguo majorem: coeteris paribus, concedo; secus nego. Dist. conclusionem: scire Deum « per visionem beatificam » est perfectius, concedo; scire eum « naturaliter » perfectius est, nego. Sic visio beatifica erit certissima quoad se et quoad nos omnibus aliis cognitionibus.

Ultima difficultas:

Veritas prima revelans in quam formaliter resolvitur fides, distinguitur ab errore virtute principii contradictionis. Atqui hoc principium contradictionis est naturaliter notum. Ergo saltem naturalis cognitio principii contradictionis est *simpliciter firmior fide.*

Resp.: Distinguo majorem: Veritas prima ab errore sic distinguitur *in seipsa entitative*, transeat; ut *motivum formale fidei*, nego, non enim movet virtute principii contradictionis prius noti.

Transeat minor. Distinguo conclusionem: si motivum formale fidei moveret virtute principii contradictionis prius noti, concedo; secus, nego.

Explico: Veritas prima *entitative in seipsa* distinguitur ab errore virtute principii contradictionis, transeat; dicitur transeat, quia subdistinguendum est: virtute principii contradictionis ut applicatur in ordine supernaturali, concedo; in ordine naturali, nego. Sed Veritas prima revelans *ut est motivum formale fidei* non movet fidelem ad assensum virtute principii contradictionis prius noti, tanquam veritatis altioris, sed movet virtute suiipsius, quia Veritas prima increata est vera sine superiore resolutione ad aliquid verius. Sic Deus est simpliciter prior ente et principio contradictionis fundato in ente, quamvis principium contradictionis sit *quoad nos* prius notum, via inventionis (ita S. Thomas distinguit, ad solutionem argumenti S. Anselmi, Ia, q. 2, a. 1).

Dixi: transeat minor, quia principium contradictionis est naturaliter notum prout applicatur in ordine naturali, non vero ut applicatur in ordine supernaturali. Unde restat quod *Veritas prima revelans*, movens formaliter ad assensum fidei, est *simpliciter altior et firmior quam naturalis evidentia principii contradictionis*, pertinet enim ad superiorem ordinem.

Unde Billuart recte notat: « *Cum dicitur nihil est certior principio contradictionis, hoc est verum de certitudine quoad nos,* orta ex evidentia ut diximus, non tamen simpliciter et ex parte motivi... *Denique* non est tam certum lumen rationis debite applicari veritati naturali, quam est certum lumen fidei applicari per Ecclesiam veritati revelatæ ». Sic certior fit valor demonstrationis existentiæ Dei, dum Ecclesia solemniter hunc valorem definit; sic enim valde confirmatur *ex alto* demonstratio.

Ita etiam Gonet in nostr. art. et in diss. proemiali de S. Theologia, a. 5.

1um Corollarium deduci potest ex declarationibus Ecclesiæ de hac re absque circulo vitioso: *Fides non est discursiva, nec ideo resolvitur formaliter et intrinsece in certitudinem naturalem de veracitate Dei et de miraculis revelationem confirmantibus.* Sic valde confirmatur interpretatio articuli primi hujusce tractatus de fide, communiter data a thomistis: scil. fides immediate sine discursu et supernaturaliter adhæret Veritati primæ revelanti eodem actu quo credimus mysteria; credimus enim Deo revelanti et Deum revelatum, sicut unica visione vidimus lucem et colores. Unde in *evidentiam miraculorum* non resolvitur certitudo fidei nisi *materialiter et extrinsece,* tanquam in præviam conditionem inferioris ordinis; sicut intuitio naturalis primorum rationis principiorum non nisi materialiter et extrinsece resolvitur in sensationem [1].

Et revera si fides non attingeret suum motivum formale nisi per discursum, hoc motivum jam non esset amplius formale, quia *attingeretur* per fidem *vi alterius motivi prius noti.* Id quod maxime immediate virtus attingit est eius motivum formale, per quod omnia alia attingit, sicut lux immediate attingitur a visu. Ita GONET, *De Fide,* disp. 8, n. 19 sqq.

In hoc scil. quod non est discursiva, fides distinguitur a S. Theologia.

2um Corollarium: *S. Theologia,* cuius motivum formale est revelatio virtualis, *est certior quoad se omnibus aliis scientiis naturalibus,* etiam habitu primorum principiorum, *licet sit minus certa quoad nos.* (cf. Ia, q. 1, a. 5 et Billuart ac Gonet, ibidem).

Ratio est quia S. Theologia ratione sui motivi formalis est originative supernaturalis, radicatur in fide, sed est entitative naturalis, acquiritur studio humano, et sic est minus certa simpliciter quam fides.

Confirmatur thesis ex *his quæ dicuntur a S. Thoma in Ev. sec. Joan.,* IV, *Lect. 5 fine, de fide Samaritanorum.*

1° Ostendit S. Thomas fidem esse objective certissimam, ratione sui motivi formalis. Dixerunt Samaritani mulieri: « Quia jam non

[1] Cf. in nostro tractatu *De Gratia,* in fine, p. 388-402: *De essentiali supernaturalitate fidei infusæ, ac de ejus infallibili certitudine.*

propter tuam loquelam credimus » (JOAN., IV, 42). Sed notandum est quod tria sunt necessaria ad perfectionem fidei: 1° ut sit recta; 2° prompta, et 3° certa.

« Inducunt autem nos ad fidem Christi tria: 1° quidem ratio naturalis; 2° testimonia Legis et prophetarum; 3° prædicatio Apostolorum et aliorum. Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere quod *propter nullum istorum credit,* nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter prædicationem aliorum, *sed propter ipsam Veritatem (primam) tantum* ». « Credidit Abraham *Deo,* et reputatum est ei ad justitiam » (*Gen.,* XV, 6). Hæc ille.

S. Thomas ibid. ostendit assensum fidei esse *subjective firmissimum.* « Debet fides esse certa, quia qui dubitat (deliberate) in fide, infidelis est ». In Ep. Jacobi (I, 6) dicitur: « Postulet autem in fide nihil hæsitans ». Et ideo istorum (seu samaritanorum) fides certa est, unde dicunt: « Et scimus ». Aliquando enim ipsum credere dicitur scire, sicut hic patet quia scientia et fides conveniunt in certitudine; nam sicut scientia est certa, ita et fides, immo multo magis: quia certitudo scientiæ innititur rationi humanæ, quae falli potest; *certitudo vero fidei innititur rationi divinæ, cui contrariari non potest.* Differunt tamen in modo, quia *fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus,* scientia vero ex lumine naturali: nam sicut certitudo scientiæ habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus, sec. illud (ad *Ephes.,* II, 8): « Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est ».

Hoc lumen infusum explicat firmitatem *subjectivam* adhæsionis fidei, sicut certitudo objectiva explicatur per motivum formale. S. Thomas in nostro articulo nondum loquitur explicite de lumine infuso fidei quia de illo ex professo tractat infra q. 6.

Dubium: *De conciliatione hujusce maximæ certitudinis fidei cum libertate actus fidei.* (cf. *De Revelatione,* t. I, cap. XIV, a. 2).

S. Thomas hæc conciliavit dicendo: actus fidei est *liber* etiam quoad specificationem *propter inevidentiam mysterii credendi* (objectum non sufficienter movet) et *est certissimus objective vi motivi formalis objectivi, et subjective firmissimus vi habitus infusi, ac vi actualis illuminationis et inspirationis internæ Spiritus Sancti,* sub cuius influxu adhæremus immediate sine discursu et unico actu Veritati Primæ revelanti et mysteriis revelatis.

Aliter hæc conciliant Lugo et Suarez (cf. *De Revelatione,* I, p. 456), sed Lugo non satis servat certitudinem firmam de facto revelationis, et Suarez non satis servat *intrinsecam* libertatem actus fidei. Vide ibidem.

Lugo dicit certitudo naturalis *de facto revelationis* miraculis confirmato excludit formidinem *prudentem,* sed hoc factum revelationis non est evidens, ergo remanet libertas actus fidei.

Respondetur: Saltem quandoque factum revelationis est evidens, si explicite declaratur confirmatio eius per evidentissimum miracu-

lum primi ordinis. Imo quandoque est evidentia in attestante, seu testificationis divinæ sub lumine prophetico, ita etiam pro supremo angelo viatore et pro B. M. Virgine (cf. supra). Et tamen in his casibus remanet libertas fidei, ut supra diximus, propter obscuritatem mysteriorum, quorum quædam possunt displicere superbo, v.g. æternitas poenarum et prædestinatio, cf. IIª-IIæ, q. 5, a. 2, ubi dicitur quod « si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum et adhiberet signum, mortum suscitando, et *ex hoc signo convinceretur intellectus videntis,* ut cognosceret *manifeste hoc dici a Deo,* qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicatur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur ».

Suarez vero aliter explicat libertatem actus fidei quam S. Thomas et aliter quam Lugo. — Tenet contra S. Thomam quod idem, v.g. auctoritas Dei revelantis, potest esse simul ab eodem scitum et creditum. Tenet etiam contra Lugonem quod potest haberi evidentia ipsius facti revelationis. Et salvat libertatem actus fidei dicens quia homo potest veritati revelatæ adhærere *duplici assensu,* vel per assensum naturalem propter auctoritatem Dei visam et miracula (ut dæmon), vel per assensum supernaturalem propter auctoritatem Dei creditam. Sic homo potest eligere inter unum aut alterum assensum.

Respondetur: 1° Idem non potest esse simul scitum et creditum, quia esset simul clarum et obscurum, visum et non visum, quod est contradictio in terminis, et auctoritas Dei revelantis prout pertinet ad Deum auctorem gratiæ non est visa. 2° Suarez sic non explicat libertatem *intrinsecam* actus supernaturalis fidei, sed solum eius libertatem *extrinsecam,* scil. eligendi inter fidem naturalem, vel fidem supernaturalem; sicut si diceretur: liber sum eligendi studium mathematicæ aut studium metaphysicæ, sed ex hoc non sequitur quod assensus mathematicus aut metaphysicus sit *intrinsece* liber.

Sic sufficienter tractavimus de ipsa virtute fidei in se, sec. suam definitionem, per relationem ad alias virtutes, quæ sunt in appetitu et ad virtutes intellectuales sec. certitudinem.

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM

in quatuor articulos.

In hac quæstione S. Thomas considerat extrema ad invicem opposita, scil.: 1° Utrum angelus et homo in prima sui conditione habuerint fidem. 2° Per oppositum, utrum dæmones habeant fidem. 3° Utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. 4° Denique pro fidelibus in statu præsenti, utrum unus alio habeat majorem fidem. Aliquid etiam dicendum erit de animabus purgatorii et quonam peccato amittitur fides.

Hi articuli magnam lucem afferunt quoad motivum formale fidei infusæ, et ut statim videbimus, maxime corroborant thomistarum interpretationem primi articuli hujusce tractatus; scil. motivum formale fidei est Veritas prima revelans, ut est id *quo* et *quod* supernaturaliter creditur et sine discursu sic attingitur.

ART. I. — UTRUM ANGELUS AUT HOMO IN PRIMA SUI CONDITIONE HABUERINT FIDEM.

(cf. Iª, q. 95, a. 3; *De Verit.*, q. 18, a. 3; IIIª, q. 1, a. 3, ad 5m).

Status quæstionis. — Difficultas est: 1° Quia Hugo a S. Victore dicit: « Novit homo in primo statu Creatorem suum... non ea cognitione qua *Deus* modo a credentibus *absens fide quæritur,* sed ea qua *per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur* quia habebat oculum contemplationis apertum ». 2° Quia in statu innocentiæ non fuit aliqua obscuritas; tenebrositas enim est effectus peccati. 3° Quia primus homo non habuit fidem *ex auditu ab alio;* erat enim primus.

1ª Conclusio est: *Angeli viatores (sive boni, sive mali) et homo ante peccatum habuerunt fidem.* Negata est a Durando.

Probatur 1° auctoritate S. Pauli ex eius universalissimo principio (*Hebr.*, XI, 6): « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit ». Atqui angelus et homo in prima conditione erant in statu accedendi ad Deum, erant *viatores.* Ergo fide indigebant. Quod confirmatur ratione sequenti.

Probatur 2° ratione theologica: Illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur *visum* id de quo principaliter est fides. Angeli autem ante confirmationem et lapsum et homo innocens *erant in via ad beatitudinem supernaturalem, scil. nondum videbant Veritatem primam,* quæ est principale objectum fidei. Ergo angeli viatores et homo innocens habebant fidem.

Major est certa, fides est de non visis, et sola evidentia intrinseca rei seu objecti excludit rationem fidei.

Minor pariter est certa, quia ut dicitur in corp. art. paragrapho ult.: « *In objecto fidei est aliquid quasi formale,* scil. *Veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens,* et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ Veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter *fides est in omnibus* habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, *inhærendo primæ veritati* », scil. omnibus viatoribus *Veritas prima* sive in essendo, sive in intelligendo, sive in dicendo *est non visa.*

Ex hoc textu S. Thomæ clare constat id quod diximus supra 1m articulum hujusce tractatus, scil. *motivum formale* fidei infusæ est *Veritas prima revelans,* super omnem naturalem cognitionem sive Adami, sive angelorum existens. Pertinet enim ad Deum non solum ut est auctor et dominator naturæ, auctor miraculi sensibilis, sed ad Deum ut est *auctor gratiæ et gloriæ,* quae superant quamlibet naturalem cognitionem creatam et creabilem. Sic bene Salmanticenses, melius quam Cajetanus in nostro articulo. Insuper in hoc textu apparet quod fidelis assentit mysteriis « *inhærendo Veritati primæ* », scil. non per discursum, sed unico actu supernaturali, *credendo Deo revelanti et Deum revelatum,* ut supra dictum est, q. 2, art. 2.

Durandus objicit: Sed angeli viatores sciebant, scientia excludente fidem, Deum non posse mentiri et Deum sibi revelare mysteria; ergo nec de mysteriis habebant fidem, sed quid altius et infra visionem beatificam.

Respondet Cajetanus: Evidentia veracitatis divinæ et revelationis non tollit obscuritatem mysteriorum sec. proprias rationes, v.g. mysteriorum prædestinationis, æternitatis poenarum, Trinitatis. Ergo fides erat possibilis. Connexio prædicati cum subjecto in enuntiatione horum mysteriorum non est evidens. Insuper angeli non naturaliter cognoscebant auctoritatem Dei revelantis, *ut est auctor gratiæ.*

In expositione hujusce argumenti S. Thomas rejicit duas opiniones quorundam theologorum sui temporis. 1° Opinionem eorum qui dicebant hominem et angelum creatos fuisse in puris naturalibus, sic ab initio non habuissent fidem supernaturalem. Hæc opinio supra confutata est (Iª, q. 62, a. 3, et q. 95, a. 1). Etenim hæc opinio nullum habet fundamentum in traditione, imo est contraria, ut ibi dictum est, pluribus testimoniis S. Scripturæ et Patrum. Unde quasi omnes theologi sequuti sunt in hoc S. Thomam.

2ª opinio quæ rejicitur erat Hugonis a S. Victore, de quo dicitur ad 1m: « Quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici quod contemplatio quæ tollit necessitatem fidei est contemplatio patriæ qua supernaturalis veritas per essentiam videtur ».

Unde sec. S. Thomam etiam altissimæ *visiones intellectuales S. Trinitatis* de quibus postea loquitur S. Theresia, *sunt in ordine fidei,* dummodo sint infra visionem beatificam probabiliter communicatam Sancto Paulo in raptu. Propterea theologi satis communiter ad probandum quod Christus in terris habuit visionem beatificam sic post alias probationes argumentantur: Christus non habuit fidem de sua propria personalitate divina; atqui *sola visio beatifica est supra ordinem fidei;* ergo per visionem beatificam Christus ut homo in terris cognovit suam personalitatem divinam, et sic plene fuit sui conscius. Unde dicebat: « Quod scimus, loquimur, et quod *vidimus,* testamur » (JOAN., III, 11); et apud Joan. (XVII, 24): « Pater, quos dedisti mihi, volo et *ubi ego sum,* et illi sint mecum, ut videant claritatem quam dedisti mihi ». (Item JOAN., XII, 14). Loquitur ut homo, ergo videt mysteria etiam ut homo, et non solum ut Deus.

Hugo a S. Victore non dicebat quod angeli viatores et homo innocens habebant visionem beatificam, sed *quid medium inter fidem et visionem hanc.* S. Thomas autem tenet quod *non datur hoc intermedium.* Hoc longius explicat in q. 18 *De Verit.,* a. 1, et profunde, sic summatim:

Sec. S. Scripturam beatitudo ultima hominis est *simpliciter in visione essentiæ divinæ* et non in visione *plus minusve penetranti,* quia in coelo omnes beati Deum vident sed non sec. eandem intensitatem penetrationis.

« Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est *perfectius et minus perfecte videre,* sed per hoc quod est *videre et non videre.* Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam *non vidit* ». Item *De Verit.,* q. 18, a. 3: Ipsa Veritas prima prout est non apparens, est objectum fidei.

Confirmatur hæc 1ª conclusio in nostro art. *ad 2m*: « In Adamo innocente et in angelis ante confirmationem non erat obscuritas culpæ vel poenæ, sed obscuritas naturalis sec. quam omnis creatura tenebra est comparata immensitati luminis divini ». Deus enim in luce inaccessibili habitat, prout est ipsum intelligere subsistens, fulgur intellectuale æternaliter subsistens.

Ad 3um: Adam innocens non habuit fidem ex auditu exteriori, scil. ab alio homine prædicante, sed ex auditu interiori, Deo revelante immediate, sicut prophetæ. Quod longius exponitur in *De Veritate,* q. 18, a. 3.

2ª Conclusio est: *Angeli viatores et homo innocens habuerunt contemplationem nostra altiorem,* per quam plura manifeste cognoscebant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Corp. fin. et ad 1m.

Probatur ex fine corporis art. « Quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt *credita* ab uno quæ sunt manifeste *scita* ab alio, etiam in statu præsenti ». (cf. supra, q. 1, a. 5; q. 2, a. 4, ad 2um). Sic angeli viatores et Adam innocens facilius cognoscebant ex effectibus naturalibus existentiam Dei auctoris naturæ, existentiam Providentiæ quae ad minima se extendit; item facilius discernebant miracula. Et quoad ipsa mysteria stricte supernaturalia, ea profundius et altius penetrabant cum adjutorio donorum intellectus et sapientiæ in magno gradu, correlativo gradui eorum caritatis.

Unde in fine responsionis ad 1m, S. Thomas concedit Hugoni a S. Victore, quod sic angeli viatores et homo innocens non quærebant Deum ut absentem, sicut a nobis quæritur « *erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ,* quam sit in nobis, licet nec in eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ ». Sec. S. Thomam angeli viatores per fidem cognoverunt mysterium S. Trinitatis et mysterium Incarnationis quoad principalia.

Unde remanebant in ordine fidei, non obstante altitudine suæ contemplationis. (Ia, q. 57, a. 5, ad 3m; q. 64, a. 1, ad 4m; q. 117, a. 2, ad 1m; IIIa, q. 1, a. 3, ad 5m; *Ephes.*, III, 10).

1um Corollarium: *Per contemplationem mysticam etiam altissimam,* dummodo sit infra visionem beatificam per modum transeuntis, *non videtur Deus sicuti est, perceptione immediata.* Confirmatur per declarationem Conc. Viennensis contra beguardos dicentes (Denz., 475): « Anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum ».

2um Corollarium: Sic apparet maxima altitudo fidei nostræ, cum nihil sit supra eam, in ordine cognitionis, nisi visio beatifica. Fides infusa sic immense superat cognitionem naturalem altissimi angeli.

3um Corollarium: *Fides infusa angeli viatoris et fides infusa hominis sunt eiusdem speciei, prout habent idem objectum formale quo et quod,* quamvis *materialiter* distinguantur in hoc quod ad credenda mysteria supernaturalia *angelus viator utebatur ideis infusis* seu naturaliter inditis, dum *homo utitur speciebus acquisitis per abstractionem a phantasmatibus.* Sed ut ait S. Thomas, IIa-IIae, q. 173, a. 2: « *Lumen infusum est quid principalius quam species,* quia judicium ad quod datur est completivum cognitionis »; et idea acquisita hominis, et idea infusa angelorum non habent ordinem ad supernaturalia mysteria cognoscenda, *nisi prout,* sub eodem motivo formali fidei, *illustrantur lumine infuso fidei.* Cf. IIa-IIae, q. 173, a. 2, ad 3m: species phantasiæ vel intellectus « ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt, necessarium est auxilium supernaturalis luminis ».

4um Corollarium: *Fides infusa B. Mariæ Virginis erat altior quam fides infusa supremi angeli viatoris;* quia plenitudo initialis gratiæ quam B. Maria V. acceperat in instanti immaculatæ conceptionis jam superabat gratiam finalem omnium sanctorum et angelorum collective sumptorum, sicut adamas plus valet quam multi alii lapides simul sumpti, sicut etiam S. Thomas plus valet suo ingenio quam omnes eius commentatores simul sumpti, sicut etiam rex sua potestate plus valet quam omnes eius ministri simul sumpti. Atqui gradus fidei infusæ correspondet gradui gratiæ sanctificantis et caritatis, ut infra dicetur in præsenti quæstione, a. 4.

Art. II. — UTRUM IN DAEMONIBUS SIT FIDES.

Hic articulus illustrat per oppositum supernaturalitatem essentialem nostræ fidei. Valet quæstio pro omnibus damnatis.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia Augustinus dicit: « fides consistit in credentium voluntate »; hæc autem voluntas est bona, ideo non est amplius in malis angelis. 2° Quia fides est donum divinæ gratiae, et dæmones per peccatum irremissibile dona gratuita amiserunt. 3° Si fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum infidelitatis esset gravius peccato dæmonum, quod est inconveniens.

Ex altera parte autem legitur in Ep. Jacobi (II, 19): « *Dæmones credunt et contremiscunt* ». Hic textus intelligendus est ex contextu. In hoc capite, S. Jacobus vult ostendere quod fides sine operibus est sterilis, et similis est caritati erga proximum quæ esset in verbis tantum, imo similis est fidei dæmonum, quæ inutilis est. Dicit enim S. Jacobus (II, 14): « Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat. Numquid poterit fides salvare eum? Si autem fratrer et soror nudi sunt et indigeant victu quotidiano, dicat autem aliquis ex vobis illis: Ite in pace, calefacimini et saturamini; non dederitis autem eis quæ necessaria sunt corpori, quid proderit? Sic est fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. Sed dicet quis: Tu fidem habes, et ego opera habeo. *Ostende* mihi fidem tuam *sine* operibus et ego *ostendam* tibi ex operibus fidem meam. Tu credis quoniam unus est Deus, bene facis, et *dæmones credunt et contremiscunt...* Videtis quoniam ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum ». Hoc videtur primo aspectu esse in contradictione cum Ep. ad Rom. (III, 28): « Arbitramur enim justificari hominem per fidem *sine operibus legis* »; (IV, 2): « Si enim Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum ». — Revera non est contradictio quia S. Paulus ait: justificatio est per fidem *sine operibus legis et observantiis judaicis,* S. Jacobus dicit: justificatio non fit per fidem solam *sine operibus caritatis.* Et S. Paulus loquitur semper de *fide viva,* S. Jacobus hic loquitur de *fide mortua* seu sine caritate. Unde quidam existimaverunt, ut Alexander Halensis, Salmeron, quod dæmones habent fidem infusam sed mortuam, seu informem. Item Durandus dicit: si angeli

habuissent fidem infusam in via, dæmones eam conservassent sed sine caritate; revera tamen Durandus tenet contra S. Thomam quod angeli viatores non habuerunt fidem sed claram contemplationem Dei, ut aiebant Hugo a S. Victore. Cf. Salmant. in nostro art. Hic est status quæstionis.

Conclusio S. Thomæ est: *In dæmonibus et damnatis non remanet fides infusa seu supernaturalis, sed est solum fides acquisita ex perspicacitate naturali intellectus, et quodammodo coacta ex evidentia signorum.* Hæc conclusio admittitur communiter a thomistis, et etiam a Suarezio, a Ripalda, a Castillo qui refert pro eadem sententia S. Bonaventuram. A sæculo XVI et XVII communiter theologi in hoc secuti sunt S. Thomam, ex quibus Suarez contrariam sententiam dicit esse valde temerariam, et Bannez asserit esse plus quam falsam, periculosam, proximam errori.

1ª Pars conclusionis est: *In dæmonibus et damnatis non remanet fides infusa nequidem informis.* Sic probatur per auctoritates quæ allegantur in duabus primis objectionibus, scil. sec. Glossam *dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum;* atqui fides infusa etiam informis est donum gratuitum. Ergo eam amiserunt. — Hæc ratio valet præsertim de donis gratuitis, quæ non sunt praesertim ad utilitatem proximi ut gratiæ gratis datæ et character sacerdotalis, sed de se ordinantur ad beatitudinem supernaturalem, quam damnati nec sperant nec sperare possunt. Atqui fides infusa etiam informis, quæ non specie differt a fide viva, est donum gratuitum ex sua natura ordinatum ad beatitudinem supernaturalem. Ergo non amplius existit in damnatis. « Est enim fides sperandarum substantia rerum », initium salutis, radix justificationis, et dæmones nihil amplius sperant nec sperare possunt.

Confirmatur ex argumento corporis art. scil. *ad fidem supernaturalem requiritur pia motio voluntatis,* seu pius credulitatis affectus erga primam veritatem revelantem; atqui nulla est in dæmonibus et damnatis pia motio voluntatis, nulla bona voluntas, quippe quæ est firmata in malo. Et quamvis id quod agunt sit quandoque ex objecto proximo bonum, illud tamen semper agunt ex prava intentione finis, sicque est semper malum, unde (in *Ps.* LXXIII, 23) dicitur: « Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper ». Cf. supra Iª, q. 64, a. 2: Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo, et ibid. a. 1, de obtenebratione intellectus dæmonis; hic articulus explicandus est quoad fidem per nostrum præsentem articulum, qui ex professo de fide dæmonum tractat.

2ª Pars conclusionis est: *In dæmonibus et damnatis est solum fides acquisita ex perspicacitate naturali intellectus et quodammodo coacta ex evidentia signorum.* Cf. corpus art. ultima paragr. et ad 1m, ad 2m, ad 3m. — Ratio est *quia mysteria fidei pro eis remanent obscura,* sic non tollitur ratio fidei, et *his assentiunt propter evidentiam miraculorum,* quæ possunt discernere multo facilius quam nos.

Unde dicitur ad 3m: « Hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur, et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt ». Propterea dixit S. Jacob: « Credunt et contremiscunt » quasi rabie volentes negare, sed ex evidentia signorum quasi coacti assentiunt.

1um Dubium: *Quodnam est motivum formale hujusce fidei acquisitæ dæmonum?*

Respondetur: a) Non est idem ac motivum formale fidei infusæ, quia habitus specificantur ab objecto formali, et habitus fidei acquisitae specie distinguitur ab habitu fidei infusæ. Unde S. Thomas dicit in *De Veritate,* q. 14, a. 9, ad 4m: « *Credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et de dæmonibus;* nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus ».

b) Ultima resolutio certitudinis fidei dæmonum fit in evidentia naturali miraculorum et istius veritatis quod Deus neque falli neque fallere potest. Unde *dæmones non assentiunt mysteriis propter auctoritatem Dei* AUCTORIS GRATIÆ, *sed propter evidentiam miraculorum* et quia optime sciunt DEUM AUCTOREM ET DOMINATOREM NATURÆ *nunquam posse falsum dicere.* Cf. de hoc S. Th. in III Sent., d. 23, q. 3, a. 3, q.ª 1: « Ratio inducens ad credendum *potest sumi vel ex aliquo creato,* sicut quando *per aliquod signum* inducimur ad aliquod credendum, vel de Deo, vel de aliis rebus; *vel sumitur ab ipsa veritate increata,* sicut credimus aliqua quæ nobis divinitus dicta sunt per ministros (Ecclesiæ). Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc, quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus *non cogitur,* sed ex voluntate inclinatur. Et *primo modo fides est in dæmonibus in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis,* quæ vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quæ naturalem ipsorum cognitionem excedunt. Non autem secundo modo ». Ergo sec. S. Thomam: ratio inducens dæmones ad credendum non est Veritas increata revelans, sed aliquid creatum; scil. *non utuntur Veritate prima revelante tanquam medio cui immediate inhærendum est ad supernaturaliter credendum, sed moventur ab evidentia signorum,* et ultima resolutio hujusce fidei acquisitæ fit igitur formaliter in evidentia miraculorum, dum e contra ultima resolutio fidei infusæ fit *formaliter et intrinsece* in Auctoritate revelantis Dei auctoris gratiæ, et solum *materialiter et extrinsece* in evidentia miraculorum.

Sic credere dicitur *æquivoce* de dæmonibus et de fidelibus et ita adhuc melius apparet altitudo fidei nostræ, quæ est supernaturalis quoad substantiam, vi motivi formalis specificantis, quod est inaccessibile sine elevatione supernaturali per lumen infusum fidei. (Cf. SALMANT., *De Gratia,* tr. XIV, disp. 3, dub. 3, § 3).

2um Dubium: *Quomodo dæmones attingunt mysteria stricte supernaturalia Trinitatis, Incarnationis, vitæ aeternæ.*

Respondetur: Thomistæ, v.g. JOANNES A S. THOMA, *De Gratia*, disp. XX, a. 1, Solv. obj.: Hæc mysteria attingunt *non formaliter ut sunt essentialiter supernaturalia*, sed *materialiter et ut quid dictum a Deo;* sciunt tamen optime hæc mysteria non posse demonstrari. (Cf. *De Revelat.*, I, p. 503 sq., 4ª ed., 469; SALMANT., *De Fide*, disp. 8, dub. 2, n. 25, et *De Gratia*, disp. 3, dub. 3, § 3). Hoc explicatur variis analogiis. Sicut canis audit solum materialiter loquelam humanam scil. quoad signum sensibilem, non autem quoad sensum intelligibilem; ita proportionaliter ille qui radicaliter sensu musicali caret, etsi non sit surdus, solum materialiter audit symphoniam beethovianam, scil. quoad sonos, non percipit animam symphoniæ, ita proportionaliter junior discipulus solum *materialiter* intelligit principium metaphysicum finalitatis: « omne agens agit propter finem », dum illud attingit solum in exemplis sensibilibus ad manuductionem allegatis, non percipiendo absolutam necessitatem et universalitatem hujusce principii propter debilitatem sui intellectus; v.g. si admittit quod agentia materialia agunt propter finem, ratione similitudinis inter mira opera naturæ cum artefactis, non tamen videndo finalitatem in operibus naturæ non miris. E contra hic discipulus, dum pervenit ad metaphysicam notionem et actionis et finis, concipit omnem actionem esse intentionalem, et tendere ad finem, sive conscienter, sive inconscienter, secus produceret omnia vel nihil. (Cf. S. Thomam, Iª, q. 44, a. 4).

Pariter dæmon *solum materialiter* assentit revelationi et mysteriis supernaturalibus; cognoscit quidem *veracitatem Dei auctoris naturæ*, factum revelationis ex evidentia miraculorum, cognoscit sensum naturalem subjecti et prædicati dogmatis, et affirmat *verbum est* sub lumine *naturali*, quo manifestantur revelationis signa.

E contra fidelis sub lumine *infuso* fidei attingit infallibiliter revelationem, non solum ut manifestatur in signis, sed ut procedit *a Deo auctore gratiæ*, et ut proponitur ab Ecclesia sub assistentia Spiritus Sancti, et propter revelationem sic creditam fidelis affirmat *verbum est* in quolibet dogmate credendo, dum lumen infusum fidei illuminat notionem subjecti et notionem prædicati dogmatis. Et hoc est assentire *formaliter* mysteriis revelatis non sec. resolutionem ad evidentiam primorum principiorum rationis, sed sec. resolutionem ad lumen Dei increatum. Unde de dæmone dici potest id quod S. Paulus (I *Cor.*, II, 14) dicit de homine animali: « Non *percipit ea quæ sunt Spiritus Dei*. Stultitia est illi et non potest intelligere ». Cf. *De Revelatione*, t. I, p. 475, medio, deest proportio, quia habitus specificatur ab objecto formali.

3um Dubium: *An fides dæmonum sit simpliciter coacta et nullo modo libera.*

Respondetur: Est solum « *quodammodo coacta* » hic ad 1m et « *non omnino ex libera voluntate procedit* » ut dicitur Sent. loc. cit. ad 2m. Pro dæmonibus esset quid *nimis stultum* negare veritatem Evangelii, et præeligunt credere cum displicentia quam ita stultos

esse. Sed plura mysteria remanent valde obscura ut prædestinatio et æternitas poenarum simul sumptæ, ergo remanet quaedam libertas [1]. Unde dæmones sunt nimis intelligentes ut sunt hæretici [2].

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: S. Jacobus dicit: « Dæmones credunt et contremiscunt ».

Respondetur: Credunt *fide infusa ex pia motione voluntatis*, nego; *fide acquisita* et quasi coacta ex evidentia signorum, concedo. Insuper præter signa revelationis habent miserabilem experientiam qua Deum vindicem sentiunt. Et tenet comparatio S. Jacobi inter fidem informem et fidem dæmoniorum prout utraque est *sterilis*, et de hoc loquitur S. Jacobus, nec tractat de intima differentia fidei informis quæ est infusa, et fidei dæmonis quae est acquisita.

2ª Objectio: Fides infusa non amittitur nisi per peccatum infidelitatis, atqui peccatum dæmonum non fuit peccatum infidelitatis, sed superbiæ, ergo non amiserunt fidem infusam.

Respondetur: Dist. maj.: Fides non amittitur nisi per peccatum infidelitatis, in *viatoribus*, concedo; in *iis qui sunt in termino*, nego. Amittitur enim *in iis tum ex defectu piæ motionis voluntatis*, tum ex subtractione divinæ misericordiæ quae illam conservabat.

3ª Objectio: Sed *character* remanet in fidelibus damnatis, quare non et fides infusa?

Respondetur: Disparitas est quod fides sit propter operationem salutis cuius est initium et fundamentum, dum *character* est solum signum indelebile et potentia indifferens ad bonum et ad malum, nam malus sacerdos v.g. potest male uti suo charactere, consecrando valide et illicite.

Unde character comparatur signo militari quod relinquitur in victis ad eorum confusionem, et victoribus ad eorum gloriam, sic character remanet et in damnatis et in beatis. Fides autem comparatur armis quibus spoliantur victi. Insuper character est indelebilis, non vero fides quæ per peccatum infidelitatis amittitur. Sic charactere in inferno fideles distinguuntur ab infidelibus et etiam poena majori, coeteris paribus.

Ultima instantia: Ipse S. Thomas infra q. 18, a. 3, ad 2m, ponit differentiam inter fidem et spem, quod magis potest fides informis esse in damnatis quam spes. Ergo.

[1] Hæc fides dicitur quodammodo coacta eo fere modo quo projectio mercium metu naufragii dicitur coacta; remanet quædam libertas, sed stultum esset velle merces conservare cum imminente periculo mortis, si projectio posset vitam salvare. Tamen avarus forte has merces non projiceret.

[2] Ita quandoque quidam inimici Ecclesiæ ut Proudhon qui scripsit: « La Révolution croit à l'humanité, l'Eglise croit en Dieu. L'Eglise est la plus éclatante manifestation de l'essence divine et au milieu des sectes il n'y a qu'elle qui sache l'adorer ».

Respondetur: S. Thomas non dixit quod in damnatis remaneat fides infusa sed quod est minus incompossibilis statui damnationis quam spes. Et revera manet fides acquisita, *dum nec spes acquisita remanet,* nam eius objectum est bonum sperantis apprehensum ut futurum, quale non est in damnatis. Cf. Cajetanus in nostro art. et q. 18, a. 3.

Quatuor remanent dubia.

1um Dubium: *Utrum sit fides acquisita etiam in damnatis, qui ante mortem fidem non habuerunt.*

Respondetur: Utique, non quidem ex statu viæ, sed ex rerum eventu, vel ex poenis quas sentiunt; sic cognoscunt Deum ordinasse omne genus humanum ad finem ultimum supernaturalem, et etiam Christum cognoscunt, prout dicitur *Phil.,* II, 10: « Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum ».

2um Dubium: An dæmones *quandoque* peccent etiam contra fidem, seu eliciant aliquos actus fidei contrarios?

Respondet affirmative Paludanus, seu Petrus a Palude, magnus adversarius Durandi, et Salmanticens. (hic dub. 2, n. 9) tenent: hunc modum dicendi *non levem habere probabilitatem,* nam valde verisimile est damnatos circa illa fidei mysteria, *ad quæ credenda per evidentiam signorum non coguntur,* elicere dissensum contrarium, id quippe satis suadet pessima eorum dispositio et rabies committendi cuncta peccata sibi possibilia.

Attamen dæmones cognoscunt quidquid est definitum ab Ecclesia cognitione historica.

3um Dubium: *An fides remaneat in beatis?*

Respondetur: Non, cf. Iª-IIæ, q. 67, a. 3, quia objectum formale quod fidei est Veritas prima non visa, et in patria intuitive videtur. S. Paulus in raptu videns essentiam Dei per modum transeuntis, non habuit tunc actum fidei, sed non amisit fidem habitualem.

4um Dubium: *An fides remaneat in animabus purgatorii?*

Respondetur affirmative, sicut in patribus qui erant in lymbo, quia remanet obscuritas mysteriorum. Adde quod spe confirmata sperant beatitudinem et spes præsupponit fidem.

ART. III. — UTRUM QUI DISCREDIT PERTINACITER UNUM ARTICULUM FIDEI POSSIT HABERE FIDEM INFORMEM DE ALIIS ARTICULIS.

Hic articulus valde illustrat thomisticam doctrinam de motivo formali fidei. Notandum est quod ille pertinaciter discredit aliquod dogma sibi sufficienter propositum, sive neget hoc dogma, sive neget adhæsionem huic dogmati pertinaciter de eo dubitando.

Status quæstionis. — Videtur quod hæreticus formalis retineat fidem infusam informem de quibusdam articulis: 1ª Alioquin intellectus eius esset fortior quam intellectus catholici qui indiget adjuvari ad credenda hæc mysteria. 2° Quia geometra ex hoc quod ignorat unam conclusionem geometriæ vel errat circa eam, non ipso facto amittit suam scientiam. 3° Quia homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia; ergo pariter sic potest esse credens.

Conclusio tamen est: *In hæretico pertinaciter discredente unum articulum fidei, non remanet fides infusa, nec formata, nec informis, circa alia mysteria, quæ vult retinere.*

Hæc conclusio est communis, eam tenent cum S. Thoma et thomistis Scotus, Suarez, Gabriel Biel. Quasi solus Durandus oppositum docet, dicendo: est probabile quod hæreticus, qui dissentit uni articulo, habet nihilominus fidem infusam circa alios articulos. Sic Durandus ponit duos habitus contrarios esse simul in eodem subjecto et etiam quod hæreticus formalis est simul fidelis. Numquam Durandus intellexit quid est objectum *formale.* Wirceburgenses tenent quod aliquis negans etiam pertinaciter aliquod dogma dificillimum, potest retinere fidem infusam circa faciliora dogmata.

1ª Conclusio probatur auctoritate: Conc. Trid., sess. 6, cap. 15: « Asserendum est, non modo *infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur,* sed etiam quocumque alio mortali peccato... acceptam justificationis gratiam amitti » (DENZ., 808).

Nec refert, quod Concilium id non doceat directe, sed quasi obiter et incidenter, nam neque isto modo id assereret Concilium, nisi certissima esset et constans theologorum sententia.

In Syllabo Pii IX, prop. 18 (DENZ., 1718), damnantur hi errores: « Protestantismus non alius est quam diversa veræ eiusdem christianæ religionis forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est »; prop. 21: « Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi religionem catholicæ Ecclesiæ esse unice veram religionem ». Cf. Conc. Vatic., 1818.

Unde non mirum est, ut aiunt Salmanticenses, quod Bannez censet oppositam Durandi sententiam esse temerariam et errori proximam, Suarez asserit non posse jam defendi sine errore.

2° Item Patres communiter docent hæreticos formales solo nomine esse christianos, si autem veram fidem theologicam retinerent, vere et proprie christiani essent.

2ª Conclusio probatur ratione theologica ex communibus, in arg. sed contra. Sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Atqui caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam aliquis discredit unum articulum fidei. Hæc autem argumentatio confirmatur per sequentem in corp. articuli.

3° Probatur ex propriis sic:

Sublato objecto formali seu motivo formali a quo habitus et actus specificantur, cessant habitus et actus. Atqui hæreticus qui

pertinaciter discredit unam veritatem sibi sufficienter propositam, recedit ab objecto formali *quo* fidei tam habituali quam actuali. Ergo in hæretico, qui discredit unum articulum fidei, non remanet fides infusa erga alios articulos quos vult retinere.

Probatur major propriis terminis S. Thomæ: « quia *species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest* ». In hoc apparet momentum hujusce principii, ex quo illustratur tota theologia de virtutibus tam acquisitis quam infusis et de donis; virtutes acquisitæ et infusæ specifice distinguuntur ab objecto formali. (Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 4).

Probatur minor: Objectum formale quo fidei est *veritas prima revelans* sec. quod manifestatur in Scripturis sacris divinitus inspiratis, et in doctrina Ecclesiæ sub assistentia Spiritus Sancti ad infallibiliter custodiendum et declarandum fidei depositum. In hoc assignatur: 1° *motivum formale fidei*, scil. auctoritas Dei revelantis, ut est auctor gratiæ; 2° *depositum fidei* in S. Scriptura et in Traditione, sic habetur objectum *quod* credendum est; 3° *conditio sine qua non* infallibiliter proponerentur revelata, scil. infallibilis propositio Ecclesiae quæ est regula proxima fidei, ut antea fuerunt prophetæ pro illis ad quos loquebantur. Insuper hæc duo ultima sunt revelata scil. 1° quod Scriptura et Traditio depositum fidei continent, et 2° quod Ecclesia infallibilis est ad hoc depositum custodiendum et declarandum. Unde recedere ab Ecclesia infallibiliter aliquid declarante tanquam de fide, est recedere non solum a conditione sine qua non veræ fidei, sed *ab ipso motivo formali fidei*, scil. ab auctoritate Dei revelantis qui revelavit infallibilitatem Ecclesiæ « quæ procedit ex Veritate prima ». Ergo sequitur conclusio S. Thomæ, sec. eius proprios terminos: « Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiæ, quæ procedit ex Veritate prima, in Scripturis sacris manifestata, *ille non habet habitum fidei* ».

* * *

1ᵘᵐ Corollarium: Qui discredit non ex invincibili ignorantia seu bona fide, sed *pertinaciter* unum articulum fidei, alios quos tenet non fide infusa credit, sed *opinione acquisita ex proprio judicio et propria voluntate.* Etenim: 1° Non credit alios articulos fide infusa, quia ille qui inhæret Veritati primæ revelanti sec. quod infallibiliter proponitur ab Ecclesia, assentit *omnibus* quæ infallibiliter ab Ecclesia docentur ut a Deo revelata. 2° Hæreticus formalis retinet hos articulos proprio judicio et propria voluntate, quia de his quæ docet Ecclesia, *ea quæ vult tenet* et *quæ non vult non tenet,* sic inhaeret non doctrinae divinæ ab Ecclesia propositæ, sed *propriæ voluntati.* Non est enim paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ [1]. Cf. infra de pertinacia in q. 11, a. 2, de hæresi.

[1] Ita S. Augustinus, *l. 17 contra Faustum,* cap. 3, alloquens Manichæos.

Hoc corollarium exprimitur ad 1ᵐ. Sic faciliter solvuntur objectiones propositæ a S. Thoma, cf. ad 2ᵐ, 3ᵐ.

Confirmatur: Hæreticus pertinax *est,* quoad veritates supernaturales quas retinet, *sicut philosophus scepticus,* qui negat valorem ontologicum principii contradictionis et proinde ipsius rationis, erga veritates naturales quas retinere vult; non potest amplius eas retinere propter *motivum necessarium,* sed solum propter aliquod *motivum contingens,* fundans opinionem tantum. Nequidem potest affirmare firmiter « *cogito ergo sum* » quia si dubitet de valore reali principii contradictionis, forsitan aliquid potest simul esse et non esse, proinde *possum simul cogitare et non cogitare,* esse et non esse; sic pervenimus ad nihilismum absolutum ex negatione entis in quo fundatur principium contradictionis. Oporteret solum dicere ut quidam idealista germanus: « *Cogitatur in cerebro meo sicut pluit in domo mea* ». Cogitatur impersonaliter, et nequidem hoc esset verum, quia sublato valore principii contradictionis, *forte cogitatur simul et non cogitatur,* et forte cerebrum meum neque est cerebrum, neque meum. Sic rursus ad nihilismum absolutum pervenit scepticus, cujus functio (ut aiebant Aristoteles, et etiam Spinoza) est tacere et nihil omnino dicere. Negavit enim objectum formale *quo* rationis humanæ, primariam nempe evidentiam primi rationis principii.

Est aliquid simile in hæretico, qui vult ut nomen hæresis indicat *eligere* aliquid in deposito fidei et aliqui reiicere, sic reiicit motivum formale fidei: sicut aliquis volens admittere aliquid absurdum v.g. evolutionem ascendentem quæ est *ratio sui,* debet negare cum Hegel valorem principii contradictionis et omnium veritatum quæ ab isto principio dependent. *Hoc est terribile contra liberalismum,* qui non vult *integritatem fidei* servare, sed, ut ait, partem essentialem tantum et eam quæ sibi *proprio judicio principalis videtur.*

Si sunt *diversa media* cognitionis, unum rejici potest sine alio, ita in scientiis [1]. E contrario omnes veritates fidei admittuntur propter unicum medium: propter auctoritatem Dei revelantis.

2ᵘᵐ Corollarium: Hic hæreticus non attingit nisi *materialiter* mysteria supernaturalia quæ vult retinere. (Cf. *ad 1ᵐ*). Nam ad ea attingenda *formaliter* ut supernaturalia, oporteret, sec. terminos S. Thomæ, ibidem, « *simpliciter inhærere primae veritati, ad quos* INDIGET *homo adjuvari per habitum fidei* » [2]. In hoc hæreticus est ut dæmon, solum materialiter attingit formulas mysteriorum supernaturalium non quoad spiritum sed solum quoad litteram et con-

[1] V.g. in geometria, ex negatione *ultimæ* proprietatis circuli non negantur præcedentes eius proprietates, quæ deducuntur *per aliud medium demonstrativum.*

[2] Ergo contra Molinam, P. Billot et alios, sec. S. Thomam ad inhærendum *motivo formali fidei* non sufficit naturalis intellectus examinans historice Evangelium miraculis confirmatum, et bona voluntas, sed requiritur *gratia,* et tunc *eo ipso* hoc est credere *ut oportet ad salutem.*

ceptus humanos. Unde non mirum est quod Leo XIII in Encycl. *Providentissimus*, n. 17, dicat quoad exegesim: « Interpres catholicus meminerit... ex crebris quoque veterum documentis, *incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, veræ fidei expertes, Scripturæ non medullam attingunt, sed corticem rodunt* ». (Cf. *De Revelatione*, I, 513, 4ª ed., p. 480).

3um Corollarium: In hæretico formali, qui ante apostasiam erat theologus, *non remanet habitus theologiæ*, quia deest motivum formale sacræ theologiæ, scil. revelatio virtualis (cf. *De Revelatione*, I, p. 513). Remanent solum ideæ theologicæ coordinatae non per respectum ad verum principium ordinis, scil. ad *Veritatem primam*, sed per respectum ad *spiritum proprium alicuius sectæ*.

4um Corollarium: *Solus catholicus potest veridicam et integram Ecclesiæ historiam scribere* (cf. *De Revelatione*, I, 514). Historicus qui est formaliter hæreticus potest partes quasdam hujusce historiæ scribere sed non attingit spiritum verum Ecclesiæ; scribens de historia Ecclesiæ est sicut ille qui foris tantum videt *vitreas laminas coloratas* alicuius ecclesiæ, quæ videndae sunt in ipsamet ecclesia, oportet in eam ingredi, ut hae vitreæ laminæ coloratae sub vera luce appareant.

Solvuntur objectiones.

Hæc objectiones propositæ sunt quaedam a Durando, aliae a liberalibus, aliæ ab hæreticis.

1ª Objectio: Hæreticus hunc articulum negat, *non quia credit Deum fallibilem in revelando, sed quia non apprehendit hunc articulum ut revelatum*. Alios autem articulos tenet, quia apprehendit illos ut revelatos. Unde non recedit ab auctoritate Dei revelantis, sed solum a propositione Ecclesiæ, et alios articulos tenet fide *infusa*, sed *non catholica*, sicut Adam, Abraham, Melchisedech crediderunt supernaturaliter absque propositione Ecclesiæ.

Respondetur: Hæc omnia essent vera, si sola inspiratio privata vel examen privatum esset proxima regula fidei, sed Christus voluit et nobis revelavit Ecclesiam esse proximam fidei regulam; et ideo ille qui hanc revelationem cognoscens, recedit *pertinaciter* ab Ecclesia, non solum recedit a conditione sine qua non fidei catholicæ, sed recedit ab ipso motivo formali ipsius *fidei* INFUSÆ, etiam ut *infusa* est, et non solum ut catholica est.

Confirmatur: Si hic hæreticus fide infusa admitteret articulos quos retinet, esset animo paratus ad credenda omnia quæ ipsi ut revelata proponuntur per Ecclesiam, cuius infallibilitas etiam est revelata et fide admittenda.

Aliud confirmatur: Undenam cognoscit hæreticus pertinax hunc articulum propositum ab Ecclesia, *non esse revelatum* sicut alii articuli ab ea pariter propositi? Undenam, *nisi ex proprio judicio et propria voluntate, quæ præeligit judicio Ecclesiae.*

Ideoque objiciens, dicens: negando hunc articulum « *nolo rejicere Veritatem primam revelantem* » est sicut ille qui adulterium volens, dicit: « *nolo tamen Deum offendere* » sed revera agit contra divinam legem in materia gravi, et præeligit Deo creaturam seu voluptatem: ita hæreticus formalis negans unum articulum *præeligit Deo revelanti suum proprium judicium.*

Instantia: Fides est totum integrale, constans partibus, scil. articulis. Atqui hæreticus formalis non rejicit totam fidem. Ergo partem fidei retinet.

Respondetur: Dist. maj.: *Fides est totum integrale, ex parte objecti materialis, concedo; ex parte motivi formalis et in ratione habitus, nego.* Contradistinguo minorem. Explico: Fides ex parte objecti materialis est totum integrale, prout respicit plura a Deo revelata. Sed *motivum formale est unicum*, et ideo in ratione habitus fides est *qualitas una et simplex* ab isto motivo specificata. Sic hæc virtus infusa inclinat ad assentiendum pluribus veritatibus sub uno et eodem indivisibili motivo. Unde perit totus et integer habitus infusus in hæretico.

Alia objectio: Sed Apostoli in triduo mortis scandalum passi, amiserunt fidem in Christum, non vero fidem circa alia mysteria. Ideo Christus, ut dicitur apud Marcum (XVI, 14): « Exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis: quia iis qui viderant eum resurrexisse, non crediderant ». Sic Sancto Thomæ apostolo dixit: « Noli esse incredulus ». Item Moyses dubitavit an posset habere aquam ex silice, et Zacharias non credidit se habiturum filium, attamen non amiserunt fidem infusam circa alia credibilia.

Respondent thomistæ: Apostoli in triduo mortis scandalum passi sunt, *non negando interius Christum*, sed *non confitendo exterius*. Interius quidem, absque negatione fidei, *fluctuabant sub tentatione*, quasi homines parvæ fidei, non tamen interius peccaverunt *mortaliter* contra fidem. *Non fuerunt pertinaces* in negando aliquo articulo fidei sufficienter revelato, sed fuerunt *tardi ad credendum* id quod erat sufficienter revelatum, sic venialiter peccaverunt contra fidem, absque pertinacia mortali. Item dicendum est de Moyse et de Zacharia.

Alia objectio: S. Augustinus in l. *De unico Baptismo*, c. 5, dicit Judeo et etiam hæretico « tene fidem resurrectionis mortuorum, sicut tenebas, sed crede jam Christum resurrexisse a mortuis ». Ergo sec. Augustinum Judæus jam habebat veram fidem.

Respondetur: Vel judæus non erat pertinax et habebat fidem infusam, vel erat pertinax et habebat solum fidem acquisitam. Pariter de hæretico. Ex contextu apparet ubi de hæretico est sermo, S. Augustinum loqui de fide non infusa, sed de fide late dicta qua credimus Deum esse ex testimonio creaturarum.

Instantia: Attamen hæreticus firmiter et faciliter retinet aliquos articulos. Ergo *per habitum fidei.*

Respondetur: Per *habitum acquisitum,* concedo; infusum, nego. Imo faciliter et firmiter tenet suos errores, et certo certius non per fidem infusam. Quandoque enim opinio est, ex parte subjecti, propter eius pertinaciam valde tenax, quamvis ex parte motivi formalis sit dispositio facile mobilis. Unde articulos quos retinet credit hæreticus propter motivum humanum, scil. quia sibi placent, quia creduntur a parentibus suis et amicis, et ex consuetudine naturali, fundata in his motivis inferioribus.

Quandoque etiam fideles eliciunt actus fidei propter hæc motiva inferiora, non attendentes ad Veritatem primam revelantem et tunc hi actus non procedunt a fide infusa. Ita Billuart. Sed sæpe tamen est simul in eis actus latens fidei infusæ..

Instantia: Hæretici dicunt se recipere Evangelium et credere articulis quos retinent propter auctoritatem Dei revelantis. *Atqui non est ratio cur arguamus eos mendacii.* Ergo.

Respondetur: Non arguimus eos mendacii, sed *falluntur* et *culpabiliter* si sunt hæretici formales. Negaverunt enim *pertinaciter* aliquod revelatum, saltem Ecclesiam esse proximam et infallibilem fidei regulam, ergo alia credibilia non tenent *nisi proprio judicio,* quamvis dicant se non negare auctoritatem Dei revelantis. Ita plures qui peccant mortaliter dicunt se nolle Deum offendere, sed solum passiones suas sequi.

Ultima instantia proposita a Durando: Unus actus contrarius habitui temperantiæ non destruit illum. Ergo unus actus hæresis, contrarius habitui fidei, non destruit illum.

Respondet Cajetanus: Non est paritas quia *in primo casu agitur de habitu acquisito* per plures actus, qui proinde non tollitur per unum actum contrarium, dum e contra fides est habitus infusus, et tollitur per unum peccatum mortale contra fidem, sicut caritas per quodlibet peccatum mortale.

Cajetanus ait: « Habitum justitiæ acquisitæ remanere cum actu injustitiæ formaliter est *per accidens:* quia scilicet ex tot actibus est firmatus ut non statim unico actu corruat. *Per se* enim non habet quod remaneat. Et propterea habitus infusi, quibus non est annexum *hoc accidens* desinunt adveniente quocumque actu contrario formaliter ». Cf. Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 1: Utrum virtus possit esse major vel minor. Cf. Salmant. qui dicunt circa præsentem art., n. 39, post unum solum peccatum mortale contra temperantiam, *temperantia acquisita remanet,* sed in statu imperfecto, *non in statu virtutis.* Virtus autem infusa, post unum peccatum mortale contra eam, non remanet. Cf. supra Iª-IIªᵉ, q. 63, 65, de generatione et cessatione virtutum.

ART. IV. — UTRUM FIDES POSSIT ESSE MAJOR IN UNO QUAM IN ALTERO.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei, si discrederet unum articulum, fidem totaliter amitteret. 2° Ad fidem requiritur quod homo inhæreat primæ Veritati *super omnia,* ergo in hoc non est plus nec minus. 3° Fides est in ordine supernaturali sicut habitus primorum principiorum, qui æqualiter invenitur in omnibus hominibus.

Conclusio tamen est: *Fides potest esse major in uno quam in altero,* non ex parte objecti formalis *quo* seu motivi, sed *ex parte objecti materialis, et subjective quoad firmitatem et promptitudinem seu devotionem.*

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ in arg. « sed c. » (MATTH., XIV, 31): Dominus ambulans super aquas dixit Petro qui timebat, cum coepisset mergi: « *Modicæ fidei,* quare dubitasti? ». Dum mulieri chananeæ dixit (MATTH., XV, 28): « O mulier, *magna est fides tua,* fiat tibi sicut vis ». Item (LUC., VII, 9): centurioni dicitur: « Amen dico vobis, nec in Israël tantam fidem inveni ». — Dixerunt Apostoli Domino (LUC., XVII, 5): « Adauge nobis fidem ». — (*Rom.,* XII, 3): « Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei ». — (I *Cor.,* XIII, 2): « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam ». Sed probabilius in hoc ultimo textu agitur de fide quæ est gratia gratis data. In oratione Dominicæ XIII post Pentecostem: « Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum ».

Probatur 2° ratione theologica per partes. Fides potest esse major vel minor.

1° *Non ex parte motivi formalis,* quia hoc motivum est in omnibus unum et idem, scil. Veritas prima revelans.

2° *Sed ex parte objecti materialis,* quatenus unus plura credit explicite quam alter, qui tamen non discredit pertinaciter aliquem articulum fidei, sed paratus est omnia credere (cf. ad 1ᵐ).

3° *Subjective,* ex parte intellectus quia aliquis credit cum majori certitudine et firmitate; ex parte voluntatis, quia aliquis credit cum majori promptitudine et devotione quam alter.

Undenam provenit hæc inæqualitas ex parte subjecti? — Ad 3ᵐ dicitur quia *donum gratiæ* non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est, Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 4 (cf. *Ephes.,* IV, 7): « Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi ».

Ad 3um: In ordine naturali « intellectus principiorum consequitur naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur... Et tamen *sec. majorem capacitatem intellectus,* unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius ».

Sic omnes animæ sunt *specifice æquales,* sed est *inaequalitas individualis* relate ad corpus melius dispositum, sic anima Christi etiam naturaliter perfectior est quam anima Judæ, et intellectus S. Thomæ quam intellectus Durandi. Cajetanus hic notat: « Aliquis magis quam alter penetrat prima principia et eorum virtualitatem sicut eamdem albedinem, ceteris paribus, melius videt ille qui est acutioris visus ». Sic Aristoteles notaverat quod molles carne sunt melius apti ad intelligendum, quam rudes; sed ex alia parte Providentia melius disponit embryonem seu foetum humanum in ordine ad meliorem animam, materia enim est propter formam.

Corollarium: *Sic in uno et eodem potest esse major fides, diverso tempore,* quia idem fidelis potest, modo minus firmiter, modo firmius, modo minus devote, modo devotius, mysteriis revelatis assentiri.

Augetur fides et valde in purificationibus passivis spiritus, dum oportet heroice resistere vehementibus tentationibus contra fidem et dum Deus manifestat altitudinem mysteriorum, v.g. prædestinationis gratuitæ et infinitæ justitiae, ita ut videantur incredibilia: tunc anima est quasi homo nesciens bene natare et projectus in mare, et ideo dicendum est sicut Apostoli Christo: « *Adauge nobis fidem* » (Luc., xvii). Tunc *anima credit heroice et purissime pro mero motivo formali, infinite supra motiva humana,* scil. non v.g. quia talis est fides parentum, vel amicorum aut quid simile, et *anima penetrat formulas fidei, credendo mysteria,* non solum in sunt in his formulis, *sed ut in ipso Deo sunt abscondita.* Sic superat tentationem, quasi super cogitationes humanas et diabolicas volando, *et refugium invenit in immutabili Veritate prima propter seipsam credita.* Unus actus heroicus fidei sic potest nos disponere ad fidem decies fortiorem quam antea. Cf. S. Joannem a Cruce, *Nox obscura,* l. II, c. 1, initio, notat quod plures inter proficientes transeunt per purificationes passivas similes, sed minus duras, per quasdam horas aut per aliquos dies tantum, et sic est successio per alternas vices status purificationis, et status consolationis, ut sæpe notat auctor *Imitationis Christi.* Hæ animæ nunquam intrant in plenam noctem spiritus. Sic S. Joannes a Cruce interpretatus est verbum (*Ps.* 147, 7): « Mittit cristallum suum sicut buccellas », scil. Deus mittit cristallum contemplationis sicut parvas buccellas alimenti spiritualis.

Has quæstiones spirituales longe tractavimus alibi: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (1929, Paris, Editions du Cerf, et traduc. italiana), t. II, p. 458-502: La purification passive des sens; et p. 549-657: La purification passive de l'esprit; celle de la foi, de l'espérance, et de la charité.

Dubia quædam solvuntur a Bannez et Sylvio.

1um Dubium: *Utrum fides informis in ratione cuiusdam habitus intellectualis possit esse major extensive et intensive quam fides formata?*

Respondent affirmative. Equidem minima fides viva est *major simpliciter* loquendo quam maxima fides informis, quia sola fides viva est simpliciter virtus, quæ perfecte attingit suum objectum quod est finis ultimus, et actus eius sunt meritorii.

Attamen in ratione cuiusdam habitus intellectualis potest esse *major extensive et intensive* fides informis quam formata. *Extensive* quando peccator plura credit quam justus, v.g. si sit theologus optime cognoscens omnia definita. *Intensive* si unus justus habens fidem intensiorem quam alius, incidit in peccatum mortale, non minuitur fides informis illius, quæ sic est intensior quam fides formata alterius. Sed hoc est per accidens, ratione peccati.

2um Dubium: *An fides informis interdum augeatur?* — Bannez et Sylvius respondent *affirmative.* Probatur: quia sicut fides potest infundi sine caritate, quando quis credit Evangelio et baptizatur et tamen non vult restituere rem alienam, ita fides sine caritate potest augeri, *sed tunc augmentum non est meritorium.* Sic valde probabiliter aliquis peccator magis pie afficitur ad veritatem divinam ex motione Spiritus Sancti, etsi non habeat caritatem.

3um Dubium: *An fides possit diminui?* — Respondet Sylvius: non ex parte credibilium quia qui discredit unum articulum, amittit fidem; sed quantum ad intensionem *potest minui* non directe [1] sed *indirecte,* scil. ex appositione impedimenti, v.g. ex imprudenti lectione librorum hæreticorum. Ita caritas per peccatum veniale minuitur indirecte seu extrinsece, ut infra dicetur, q. 24, a. 10.

Hæc sufficiunt quoad subjectum in quo est fides.

[1] Non directe, quia est habitus non acquisitus, sed *infusus,* et solus habitus acquisitus, qui augetur per repetitionem actuum, *intrinsece* minuitur per cessationem actuum aut per peccatum.

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI

Post considerationem causæ formalis, causæ finalis et causae materialis seu subjecti in quo est fides, agendum est de causa eius efficienti, in duobus articulis: 1° Utrum fides sit homini infusa a Deo; 2° Utrum fides informis sit donum Dei.

ART. I. — UTRUM FIDES SIT HOMINI A DEO INFUSA.

Hoc quidem ab initio tractatus admissum est ex testimonio S. Scripturæ (v.g. ad *Ephes.*, II, 9): « Fides donum Dei ». Nunc autem hoc est theologice probandum ex consideratione objecti formalis fidei.

Status quæstionis. — Videtur quod fides non sit infusa: 1° Quia August. dicit « per scientiam gignitur fides », ergo est acquisita. 2° Quia fides est ex auditu. 3° Quia sec. Augustinum fides consistit in voluntate credentium, ergo ab homine acquiri potest.

Conclusio tamen est: *Necesse est ut fides sit a Deo, non solum quoad externam revelationem mysteriorum, sed quoad habitum internum seu virtutem fidei, quæ interius inclinat ad assensum,* imo quoad *auxilium supernaturale actuale* tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis. (Cf. supra Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 1: Utrum absque gratia homo possit aliquod verum cognoscere, cf. ibid. Salmant. et Billuart, *De Gratia*). *Hæc conclusio,* ut statim apparebit ex probationibus, est: 1° *contra Pelagium,* qui in primis statibus suæ hæreseos non requirebat ad assensum fidei nisi revelationem externam; 2° *contra Semi-Pelagianos,* qui volebant pium affectum voluntatis seu initium fidei esse a nobis; 3° *contra quosdam theologos posteriores,* scil. Durandum, Scotum, nominales, qui dicunt non potest probari *necessitas* fidei infusæ, cuius existentia tamen affirmatur in Conciliis, quia homo etiam lapsus potest propriis viribus assentiri Evangelio ex motivo divinæ revelationis. Ideoque fides infusa non

est omnino necessaria ad assentiendum, sed per eam firmius, facilius assentimur, et ut oportet ad salutem; sic fides est *supernaturalis quoad modum.* Ita etiam Molina, Billot. Vel si dicitur fides est supernaturalis quoad substantiam, hoc est solum, ut aiunt, ex parte principii effectivi, prout a solo Deo producitur et procedit ex gratia sanctificante, non vero ex parte objecti formalis specificativi. Attamen hi theologi dicunt: gratia necessaria est *ad credendum ut oportet ad salutem,* non vero ad credendum propter auctoritatem Dei revelantis.

Thomistæ e contra tenent quod fides infusa est omnino *necessaria,* ut homo simpliciter inhæreat primæ Veritati (seu auctoritati revelantis Dei auctoris gratiæ) formaliter qua tali, et quod proinde fides est supernaturalis quoad substantiam vi utriusque objecti specificativi *quo* et *quod,* et *sic est essentialiter* (*ratione sui motivi*) *ut oportet ad salutem.*

Videamus quid habetur de hac re 1° in S. Scriptura.

1° Probatur ex auctoritate S. Scripturæ: (ad *Ephes.*, II, 8-9): « *Gratia estis salvati per fidem* et hoc non ex vobis, ne quis glorietur... *donum enim Dei est* ». — (*Ps.* L, 8): « Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi ». — (MATTH., XI, 25): « Confiteor tibi, Pater, Domine cæli et terræ, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et *revelasti ea parvulis* ». — (MATTH., XVI, 17): « Beatus es Simon, Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, *sed Pater meus qui in coelis est* ». — (JOAN., III, 19): « *Lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* ». — (JOAN., VI, 45): « Est scriptum in prophetis: *Et erunt omnes docibiles Dei.* Omnis qui *audivit a Patre et didicit, venit ad me. Qui credit in me habet vitam æternam* » (scil. inchoatam). — (*Act. Apost.*, XIII, 48): « *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam* ». — (*Act.*, XVI, 14): « *Dominus aperuit cor Lydiæ intendere his quæ dicebantur a Paulo* ». — (*Act.*, XXVI, 18): Christus in apparitione dixit S. Paulo momento conversionis ejus: « Ego mitto te aperire oculos eorum, *ut convertantur a tenebris ad lucem... per fidem* quæ in me est ». — (I *Cor.*, II, 14): « *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei;* stultitia est illi et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur. *Spiritualis autem judicat omnia...* Nos autem sensum Christi habemus ». — (I *Cor.*, III, 6): « Ego plantavi, Apollo rigavit, sed *Deus incrementum dedit.* Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat, Deus... *Dei enim sumus adjutores; Dei agricultura estis, Dei ædificatio estis* ». — (I *Cor.*, XII, 3): « Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto ». — (II *Cor.*, III, 15), ostenditur quod *non sufficit littera Evangelii,* quia « *velamen* positum est super cor eorum (scil. judæorum); cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est, ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eamdem ima-

ginem transformamur, *a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu* ». Littera eadem manente, datur hæc progressiva transformatio interior per augmentum gratiæ. Sine hac gratia, Evangelium est opertum, sicut liber clausus cum sigillis. — (II *Cor.*, IV, 3): « Quod si etiam *opertum* (seu occultum) est Evangelium nostrum, in iis qui pereunt est opertum; in quibus deus *hujus sæculi* (dæmon) *excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriæ Christi* qui est imago Dei... *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei* in facie *Christi Jesu* ». Cf. Comm. S. Thomæ. Ibid.: « Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis ». — (*Ephes.*, I, 17) oro incessanter « ut Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriæ, *det vobis spiritum sapientiæ et revelationis in agnitione eius; illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quæ sit spes vocationis eius, et quæ divitiæ gloriae hereditatis eius in sanctis* ». — (*Ephes.*, V, 8): « Eratis enim aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate; fructus enim lucis est in omni bonitate et justitia et veritate... Surge qui dormis... et *illuminabit te Christus* ». — (*Coloss.*, I, 9): « Non cessamus pro vobis orantes et postulantes *ut impleamini agnitione voluntatis eius* (Dei), in *omni sapientia et intellectu spirituali... crescente in scientia Dei...* ». — (I *Thess.*, I, 5): « *Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa* ». — Item (*Phil.*, I, 3-6). Ex his textibus plures pertinent ad dona Spiritus Sancti, sed fides viva conjungitur donis, imo est altior illis, ut eorum regula. Insuper citandi sunt textus de absoluta supernaturalitate objecti primarii fidei, quod est vita Dei intima (I *Cor.*, II, 6): « Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non hujus sæculi, sed loquimur sapientiam in mysterio, quæ abscondita est... quam nemo principium hujus sæculi cognovit... Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Spiritus enim *omnia scrutatur etiam profunda Dei* ».

Hoc æquivalenter dixerat Christus, aiens (MATTH., XI, 25): « Confiteor tibi Pater, Domine cæli et terræ, quia abscondisti haec a prudentibus et sapientibus et revelasti ea parvulis ». — (MATTH., XI, 27): « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare ».

Legendus est præsertim Comm. S. Thomæ supra Joannem (V, 36, 37): « Opera quæ dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. Et *qui misit me Pater ipse testimonium perhibuit de me:* neque vocem eius unquam audistis ». (Cf. *De Revelatione,* I, 473, et p. 465 textus S. Augustini).

2° *Probatur ex Conciliis.* 1° contra Pelagianos.

Ex Concilio Milevitano, an. 416, can. 4 (DENZ., 104). Hoc concilium approbatum est ab Innocentio I, et Conc. Carthaginense an. 418 a Zosimo. In citato canone 4 dicitur: « Quisquis dixerit... per eamdem gratiam Christi non præstari nobis, *ut quod faciendum cognoverimus,* etiam facere diligamus atque valeamus, a. s. ». Ergo gratia interna requiritur ad credendum et ad diligendum Deum.

Ex II Conc. Arausicano, an. 529 (DENZ., 178 sq.), confirmato a Bonifatio II contra Semi-Pelagianos, cf. canones 5, 6, 7, 25, ubi definitur « *initium fidei seu pium credulitatis affectum esse gratiæ donum et impossibile esse credere ut oportet ad salutem sine inspiratione et illuminatione Spiritus Sancti* ».

Ex Conc. Tridentino, sess. 6, cap. 5, can. 3 (DENZ., 797, 813): « Si quis dixerit, *sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adjutorio hominem credere,* sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, a. s. ».

Ex Conc. Vaticano (DENZ., 1791) eodemmodo loquitur et citat Conc. Arausicanum: « Nemo evangelicæ prædicationi consentire potest *sicut oportet ad salutem consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti* ». Sed circa verba « *sicut oportet ad salutem* » est discrimen inter theologos catholicos, ut statim notandum est.

Quoad doctrinam *Scoti* dicentis: fides theologica *non est entitative supernaturalis,* sed solum quoad modum [1], ipse eius defensor et commentator Lychetus dicit in III Sent., disp. 25, q. 2, n. 72, ed. Vivès, vol. 15, p. 200: « Non semper fuit de fide quod (actus fidei, spei, caritatis) essent *supernaturales in substantia...* sed usque ad Concilium Tridentinum a tempore Concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus *per se* infusi, et post Concilium Tridentinum id majorem certitudinem obtinuit et mihi verisimilius est quod sit *de fide,* quod dentur aliqua auxilia physica *per se* infusa ad illos actus ».

Item *Cajetanus* in I^{am}, q. 12, a. 5, nn. IX, XII, dicit sententiam Scoti esse falsam, et non posse post Conc. Viennense amplius sustineri. Item GONET, *Clypeus theol. thom.,* De Gratia, disp. II, a. 3. (cf. *De Revelatione,* 1ª ed., I, p. 216; 4ª ed. p. 203).

Unde post Tridentinum plerique theologi docent gratiam habitualem et virtutes theologicas esse supernaturales quoad substantiam, sed plures, ut molinistæ qui adhuc vias Scoti et nominalium sequuntur, addunt: fides est *supernaturalis quoad substantiam* prout a solo Deo produci potest, et prout normaliter fides infusa procedit ex gratia habituali, *non vero ex parte objecti formalis,* quia per fidem acquisitam qualis est in dæmone attingi potest etiam objectum fidei, sed non cum modo debito, scil. *ut oportet ad salutem.* Quid autem respondendum est his theologis molinistis, videbimus post explicationem corporis articuli.

[1] Scotus in I Sent., prol. q. 1, et I Sent., d. 17, q. 3, n. 33; III Sent., dist. 23, q. unica, n. 4-14; d. 25, n. 2.

In corpore articuli S. Thomas duo theologice demonstrat:

1° *Ad fidem quoad propositionem credibilium, necessaria est divina revelatio externa,* quia ea quæ sunt per se fidei, scil. mysteria supernaturalia, excedunt rationem humanam, et etiam intellectum angelorum creatorum et creabilium. Hoc declaratum est postea expresse in Conc. Vaticano contra semirationalistas volentes mysteria saltem post revelationem demonstrare. Cf. Concil. Vatican. (DENZ., 1795). Notat etiam S. Thomas quod *quibusdam,* scil. *prophetis,* hæc divina revelatio fit immediate sub lumine prophetico; aliis fit mediate, scil. mediantibus prophetis, et postea proponitur per Ecclesiam.

Animadvertendum est quoad externam propositionem divinæ revelationis per Ecclesiam, quod ipsa Ecclesia declarat sub poena anathematismi et *in nomine Dei revelantis,* non in nomine historiæ, *quod ipsa infallibilis est in proponendo revelationem* (cf. *De Revelatione,* I, 499).

Cf. Conc. Vatic. (DENZ., 1785, 1813, 2078). *Hæc solemnis definitio de origine divina doctrinæ Christianæ,* de supernaturalitate et vi probativa miraculorum, de vi probativa notarum Ecclesiæ, de ipsa infallibilitate Ecclesiæ est *multo altior quam declaratio quæ fieri posset de iisdem rebus in aliquo congressu historicorum et apologetarum catholicorum.* Nam hæc ultima declaratio fieret sec. resolutionem ad naturalem certitudinem historiæ, quæ est certitudo moralis, dum e contra solemnis definitio Ecclesiæ de origine divina Christianismi, de valore miraculorum, de sua propria infallibilitate fit *sec. resolutionem ad Veritatem primam revelantem* objective infallibilem; ideo credenda est hæc declaratio non fide historica fundata in testimonio humano, sed fide infusa, fundata in testimonio divino.

2° *S. Thomas probat necessitatem gratiæ internæ ad credendum, seu ad assentiendum mysteriis revelatis.* (Legere secundam partem articuli).

Hoc probat ostendendo quod ad hoc non sufficiunt: 1° miracula; 2° prædicatio apologetica; 3° bona voluntas naturalis in his qui hanc prædicationem audiunt.

Manifestum est quidem quod *miracula et externa prædicatio non sufficiunt,* quia videntium unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem quidam credunt, quidam non credunt ».

Nec sufficit bona voluntas naturalis ipsius audientis, ut volebant Pelagiani, et etiam semipelagiani dicentes: initium fidei seu pium credulitatis affectum non esse ex gratia, sed a nobis, a viribus naturalibus nostri liberi arbitrii. Hæc est hæresis.

Et in fine articuli datur ratio theologica contra pelagianismum et semipelagianismum, quæ sic exprimi potest in forma:

Homo nequit elevari super naturam suam sine supernaturali principio. Atqui homo *assentiendo mysteriis supernaturalibus* elevatur super naturam suam. Ergo oportet quod hoc insit ei ex super-

naturali principio interius movente, quod est Deus, scil. requiritur virtus infusa fidei, et gratia actualis ad credendum. Item ad 3^m.

Notandum est quod S. Thomas non insistit ut faciunt molinistæ supra hæc verba Conc. Arausicani: « *ut oportet ad salutem* », quia pro illo assentire mysteriis supernaturalibus *propter motivum formale fidei infusæ,* scil. propter Veritatem primam revelantem, seu propter auctoritatem revelantis Dei auctoris gratiæ, jam est credere ut oportet ad salutem, quia hoc fieri nequit sine gratia.

In demonstratione Sancti Thomæ, *major est evidens.*

Minor probatur ex supernaturalitate essentiali objecti formalis *quod* et *quo* fidei, scil. mysteriorum supernaturalium, et ipsius actionis revelatricis quæ essentialiter supernaturalis est, prout ipsa specificatur a mysteriis manifestatis, et prout ordo agentium debet correspondere ordini finium. *Deus, ut auctor naturæ,* potest miraculum facere et revelare naturales veritates religionis, *non vero supernaturalia mysteria.* Cf. S. Thomas in De Trinit. Boetii, q. 3, a. 1, ad 4^m, et op. nostrum *De Revelatione,* 1ª ed., 1918, I, p. 476; 4ª ed., 1945, I, p. 444.

Solvuntur objectiones.

Unde plerique theologi post Conc. Tridentinum tenent fidem esse *per se infusam* (non per accidens infusam, ut geometria infusa). Sed illi qui volunt aliquid conservare de doctrina Scoti et nominalium dicunt: fides est quidem *supernaturalis quoad substantiam,* non tamen vi objecti formalis inaccessibilis sine gratia, sed dicitur supernaturalis quoad substantiam quia a solo Deo produci potest et quia est proprietas gratiæ habitualis, objectum tamen eius formale sine gratia attingi potest post studium historicum Evangelii miraculis confirmati.

Hoc ultimum confutant unanimiter thomistæ dicendo: *habitus et actus specificantur ab objecto formali,* et ideo *habitus non est per se infusus et supernaturalis quoad substantiam, nisi specificetur ab objecto formali essentialiter supernaturali et inaccessibili sine gratia.* Sublato principio « potentiæ, habitus, et actus specificantur ab objecto formali » *ruerent probationes spiritualitatis animæ et nulla virtus infusa esset necessaria.* Cf. Cajetanum in nostro art., n. III° et JOANNEM A S. THOMA, *De Fide,* disp. 5, a. 2, n. 2.

Instant adversarii: Mysteria supernaturalia sunt quidem inaccessibilia sine revelatione externa, sed revelatione jam facta, accessibilia sunt sine gratia interna, sic dæmon ea credit.

Respondent thomistæ: Ut ostendit S. Thomas, *De Verit.,* q. 14, a. 9, ad 4^m: *Credere dicitur æquivoce de dæmonibus et fidelibus.* Et dæmones, sicut animalis homo, per fidem acquisitam non attingit nisi litteram Evangelii, non vero *formaliter* mysteria supernaturalia qua talia, quia spiritualiter seu supernaturaliter attingendum est objectum essentialiter supernaturale.

Instant adversarii : Sed solus Deus in se est *ipsum supernaturale substantiale*, non vero fides infusa.

Resp.: Solus Deus est supernaturale substantiale ut substantia, concedo ; solus Deus est *essentialiter supernaturalis*, nego, quia præter Deum sunt accidentia *essentialiter* supernaturalia, et hoc est id quod significat supernaturale quoad substantiam. Insuper si objectum formale fidei attingi posset sine gratia, ita objectum formale spei imo et caritatis, et sic caritas ipsa non esset supernaturalis ex parte objecti in via, sed solum in patria, et tamen certum est quod caritas viæ permanebit in æternum in electis.

Instant adhuc adversarii : Sed potest dari miraculum *quoad substantiam* ut glorificatio corporis vel *prophetia*, sine objecto essentialiter supernaturali, prophetia enim potest esse de futuris contingentibus ordinis naturalis, v.g. de fine alicuius belli.

Resp.: Non oportet confundere *miraculum quoad substantiam* et *supernaturale quoad substantiam*, nam primum ita dicitur sec. causam efficientem, dum secundum sumitur sec. causam formalem. (Cf. *De Revelatione*, 1ª ed., I, p. 205, 207 ; 4ª ed., I, p. 193, 195). Hoc clarius apparet in sequenti synopsi.

Superna-turale absolutum
- *quoad substantiam* seu quoad causam formalem
  - *Increatum* Substantia
    - Trinitas
    - Persona Verbi, subsistens in natura divina.
  - *Creatum* accidens
    - Lumen gloriæ.
    - Gratia habitualis, virtutes infusæ, dona.
    - Gratia actualis.
- ex parte *finis*
  - Actus naturalis supernaturaliter ordinatus ad finem supernaturalem.
- *quoad modum* seu quoad causas extrinsecas
  - ex parte causæ efficientis *miraculum*
    - *quoad substantiam*
      - Glorificatio corporis.
      - Prophetia.
    - *quoad subjectum* in quo est
      - Resurrectio non gloriosa.
      - Cognitio secretorum cordis.
    - *quoad modum*
      - Subita curatio a febre.

Cf. solutionem aliarum objectionum similium in *De Revelatione*, I, 506 et 215, 4ª ed., I, p. 472, 202.

Objicit P. Billot : S. Thomas, Iª-IIæ, q. 54, a. 2, dicit quod « habitus sec. tria specie distinguuntur. Uno quidem modo secundum *principia activa* talium dispositionum ; alio modo secundum *naturam*, tertio modo *sec. objecta specie differentia.* Ergo non necesse est quod specificentur ab objecto.

Resp.: Ut explicavimus alibi, *De Gratia*, 1947, p. 375-387, hi tres modi sec. quos specificantur habitus operativi non sunt separandi, sed solum distinguendi, imo *sunt connexi*, ut constat ex contextu S. Thomæ, *scil. aliquis habitus non per se convenit gratiæ, nec per se est infusus nisi specificetur ab objecto supernaturali.* Dicit enim S. Thoma :

Habitus
- ut forma
  - passive recepta specificantur *a principio activo* proximo a quo producuntur
    - habitus per se infusus a vita Dei intima cuius est participatio.
    - habitus acquisitus scientiæ per principia demonstrationis.
    - habitus appetitus per actum rationis dirigentis.
- ut habitus disponens
  - *ad naturam* specie distinguuntur sec. *naturam* cui conveniunt vel disconveniunt
    - habitus supernaturales per respectum ad naturam divinam participatam.
    - habitus naturales
      - *boni* sec. convenientiam ad naturam humanam ;
      - vel *mali* secundum disconvenientiam...
  - *ad operationem* specie distinguuntur sec. *objecta operationum*
    - habitus supernaturales per respectum ad objectum supernaturale.
    - habitus naturales per respectum ad objectum naturale.

Hi modi specificationis sunt connexi, scil. habitus operativus naturalis bonus non convenit nostræ naturæ, nisi habeat objectum conveniens, sec. directionem rectæ rationis sec. debita principia. Item habitus operativus essentialiter supernaturalis non convenit *gratiæ, nec est per se infusus a Deo nisi habeat objectum essentialiter supernaturale.* Unde S. Thomas reducit communiter specifica-

tionem ad objectum specificativum, quia hoc est primarium specificativum; si enim objectum specificativum est supernaturale, habitus est conformis gratiæ, et per se infusus. Hæc omnia sunt convertibilia.

Dubium: *An fidelis possit habere experimentalem certitudinem quod credit habitu infuso et non solum fide acquisita,* ut dæmones et hæretici? Cf. quoad hoc Cajetanum et Bannez in art. præs. et in sequenti (longe), Joannem a S. Thoma.

Cajetanus *respondet:* Experimur nos credere mysteriis fidei, quæ sunt supernaturalia. « Sed ex hoc non sequitur: Ergo experimur habitum fidei infusæ, sed *ex hoc credimus rationabiliter* in nobis esse habitum fidei infusum », sicut dolere de peccato... Et hoc est id quod vult dicere S. Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 112, a. 5: Utrum homo possit scire se habere gratiam, ad 1^{m}: « De ratione fidei est quod homo sit *certus de his quorum habeat fidem,* et hoc ideo est quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo *quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere.* Non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis hujusmodi quæ perficiunt vim appetitivam ».

Unde fidelis supernaturaliter certus est de veritate revelatorum, quibus firmiter assentit, sic quodammodo *in actu exercito certus est se credere,* per quamdam conscientiam directam quæ est in ipso exercitio actus fidei supernaturalis; sed per conscientiam reflexam non potest esse ita infallibiliter certus se habere *fidem infusam,* dico per conscientiam proprie reflexam quæ considerat actum credendi in actu signato, quia *supernaturale formaliter qua tale* et ut distinguitur a simili actu naturali *non cadit sub conscientia reflexa* (I^{a}-II^{ae}, a. 112, a. 5), et nullibi revelatum est quod ego personaliter accepi fidem infusam [1].

Sed, ut ait Cajetanus, non fideles *hoc credimus rationaliter,* quia post baptismum non habemus conscientiam alicuius peccati mortalis contra fidem. Sic majorem certitudinem habemus de existentia fidei infusæ in nobis, quam de existentia caritatis infusæ, quae potest amitti per quodlibet peccatum mortale, voluntarium voluntario etiam indirecto, seu in causa. Propterea dicit S. Paulus: « Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificamus sum » (I *Cor.,* IV, 4) [2]. Denique accipimus confirmationem ex speciali inspiratione Spiritus Sancti [3].

[1] Cf. etiam de hac quæstione JOANNES A S. THOMA, *De Fide,* disp. V, a. 2, n. 4: « Fides ipsa non est objectum credendum per actum reflexum, quia non proponitur nobis inter credibilia ».

[2] Joannes a S. Thoma, ibidem, ait: « Ex signis et conjecturis cognoscitur et ex quadam experientia interiori certi sumus quod actus noster credendi est supernaturalis ». Eodem modo tenemus nostrum actum fidei esse infallibilem. « Non tamen id immediate est de fide, licet de fide sit in communi loquendo fidem esse infallibilem ».

[3] S. Petrus accepit revelationem specialem de hac re: « *Beatus es, Simon Bar-Jona...* ». Insuper hæc certitudo de existentia fidei in nobis individualiter confirmatur per dona intellectus et sapientiæ.

ART. II. — UTRUM FIDES INFORMIS SIT DONUM DEI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia: « Dei perfecta sunt opera », dicitur in *Deuter.* 2° Quia actus deformis peccati non est a Deo, ergo pariter nec fides informis quæ sic deformis est. 3° Quia quemcumque Deus sanat, totaliter sanat, ergo non infunditur fides sine caritate.

Conclusio tamen est: *Fides etiam informis est donum Dei.*

1° Probatur auctoritate (a. sed c.) alicuius Glossæ ex Aug. desumptæ, quæ dicit: « Fides quae est sine caritate, est donum Dei », cf. etiam Conc. Arausicanum, can. 5, 6, 7 (DENZ., 178); Conc. Milevitanum, can. 7; Conc. Tridentinum, sess. 6, can. 28 (DENZ., 838). Ecclesia bis damnavit contradictorias propositiones Jansenistarum (DENZ., 1302), et Quesnell (DENZ., 1401-1407). Denique contra Hermes, Conc. Vaticanum (DENZ., 1791, 1814) hoc definivit: « Si quis dixerit ad solam fidem vivam, quæ per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s. », et n. 1791: « Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens ».

2° Probatur ratione theologica:

Hæc ratio ad hoc reducitur: *Informitas fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei,* sed solum ad carentiam caritatis quæ est in voluntate. Atqui Deus est causa fidei simpliciter dictæ, ut supra dictum est. Ergo Deus est causa fidei etiam informis, inquantum est fides, non vero inquantum est informis. Remanet motivum formale specificans fidem, et ratio art. præcedentis.

Confirmatur: Ita pariter aliquid est causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis eius: quæ non est de ratione speciei diaphani.

Per oppositum, ut dicitur ad 2^{m}: Deus non potest esse *causa peccati, quia deformitas est de ratione speciei hujusce actus moralis,* qui est peccatum. Unde peccatum non potest esse a Deo nec fides falsa.

* * *

Dubium: Utrum aliquis possit accipere fidem infusam sine caritate?

Respondetur ad 3^{m} affirmative.

Cf. Cajetanum et Bannez, qui defendent hanc doctrinam S. Thomæ contra quosdam. Ita etiam Vitoria et Soto contra plures juniores etiam inter thomistas (cf. supra q. 4, a. 4; cf. Bannez, hic fol. 370 *b*, medio et infra).

1ª conclusio: Homini *disposito ad fidem* infunditur in baptismo fides quantum ad actum et habitum, etiamsi non infundatur gratia...

Ratio est quia dispositio ad fidem est pia affectio circa omnia quæ Deus per Ecclesiam suam revelat et simul assensus intellectus circa eadem saltem in communi. Hæc autem dispositio ad fidem potest esse absque contritione de aliquo peccato mortali.

Sic *Augustinus* in toto libro *De fide et operibus* accipit tanquam rem certam, *eos qui baptizati sunt in peccato mortali habere veram fidem,* et esse vere fideles et christiani. Non sufficeret solus character baptismalis ut sint vere fideles et christiani, quia character etiam in hæreticis invenitur.

2ª conclusio: Etiam ante baptismum *catechumenus potest habere fidem, sine caritate,* v.g. si sit concubinarius. Ita Aug. in l. *De fide et operibus,* cap. 21, 22, 23. Talis homo enim potest invocare Deum, et esse dispositus ad fidem, nondum vero ad caritatem, cf. Bannez. Insuper talis homo assentit omnibus revelatis propositis ab Ecclesia, nec est paganus, nec hæreticus, nec judæus, est jam vere fidelis, sed sine caritate. Ita etiam Suarez, *De Gratia,* l. VIII, c. 23.

3ª conclusio quæ est Cajetani in I^{am}-II^{ae}, q. 62, a. 4. *Quantum est ex parte Dei infundentis, simul infunduntur fides, spes, caritas cum gratia,* sed *per accidens et ex malitia subjecti provenit, quod non infunduntur simul* si aliquis est dispositus ad fidem et spem, sed nondum ad caritatem.

Aliud dubium posset hic examinari, scil. *Utrum fides infusa possit amitti sine peccato,* et non solum sine peccato materiali, sed *sine peccato formali et mortali contra fidem?* Sed melius erit hoc examinare q. X, de infidelitate, a. 1 et 2: utrum infidelitas sit peccatum et sit in intellectu an in voluntate.

Responsio nostra erit negativa, et est communis responsio theologorum. Cf. Vacant, *Etudes sur le Conc. du Vatican,* t. I, 576, 598; t. II, 173-175.

QUÆSTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI

Post considerationem fidei sec. quatuor causas, agitur de eius effectibus in quibus apparet finis fidei in executione. S. Thomas notat duos principales effectus fidei, scil. timorem Dei et puritatem cordis, sed aliter et aliter prout agitur aut de fide viva aut de fide informi [1].

Art. I. — UTRUM TIMOR SIT EFFECTUS FIDEI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia dicitur in l. Eccli. II, 8: « Qui timetis Deum, credite illi », ergo videtur quod timor præcedit fidem. 2° Quia fides potius causat spem, quæ opponitur timori. 3° Quia objectum fidei est bonum sperandum potius quam malum timendum.

Sunt duae conclusiones:

1ª Conclusio est: *Fides est causa timoris et servilis et filialis.*

Probatur ratione theologica: Fides causat æstimationem mali pœnæ a Deo infligendæ, et mali culpae. Atqui *timor servilis* est quo quis timet a Deo puniri, et *timor filialis* est quo quis timet a Deo separari per peccatum. Ergo fides est causa timoris et servilis et filialis.

2ª Conclusio: *Timor servilis est effectus fidei informis, sed timor filialis est effectus fidei formatæ.* Quia ille solus qui habet caritatem et sic unitur Deo, timet timore filiali separari a Deo per peccatum mortale. Hic timor filialis est etiam reverentialis, prout « refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, ut Altissimum ». Sic timor reverentialis permanet in sæculum sæculi: unde dicitur in praefatione Missae: « tremunt potestates », quamvis beatæ, ex visione divinæ excellentiæ. Unde tremor angelorum radicaliter opponitur timori

[1] Hi duo effectus hic notantur, quia justificatio, cuius fides est radix, *habet initium a timore et completur in perfecta puritate cordis.* Sic fides est radix omnium virtutum, sed hic notatur initium et summum ædificii spiritualis, sicut dum Christus dicit: « Discite a me quia mitis sum et humilis corde », notat virtutem fundamentalem quæ est humilitas, et florem caritatis quæ est mansuetudo

dæmonum. Sunt duæ extremitates mundi spiritualis: 1° « tremunt angelicæ potestates »; 2° « dæmones credunt et contremiscunt ».

Ad 1um: Attamen *quidam timor Dei potest præcedere completam fidem;* nam « supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ, ex quo sequitur ulterius quod homo intellectum suum Deo subiicit, ad credendum omnia quæ promissa sunt a Deo ». Unde, ut notat Bannez, in art. præced.: « aliquando Deus disponit ad fidem, antequam infundat fidem, scil. *ostendendo prius* homini credituro *quandam excellentiam et omnipotentiam,* justitiam et benignitatem et tandem tribuit illi, ut in universum credat omnia, quæ proponuntur ab Ecclesia ».

Ad 2um: Fides causat spem prout nobis manifestat præmia speranda et causat timorem manifestando aliud objectum materiale, scil. malum sive pœnæ, sive culpæ.

Dubium: Quomodo fides sit causa timoris, utrum efficienter, an proponendo objectum.

Respondet Bannez: *proponendo objectum,* ut dictum est in art. quia ut explicatur in Ia-IIae, q. 9, per totam, nulla est causa efficiens actus voluntatis præter Deum et ipsammet voluntas, in qua est actus timoris. Insuper si fides esset causa efficiens actus timoris, posset esse pariter causa efficiens actus caritatis et tunc justificatio hominis principalius consisteret in fide quam in amore, quia causa potior est effectu.

1um Corollarium: *Fiducia de divina misericordia non potest esse sine timore Dei,* alias non erit vera fiducia, sed præsumptio, qualis est fiducia Lutheranorum, qui auferunt omnem timorem ut justificetur homo. Unde dictum est: « Pecca fortiter et crede fortius ». E contra « initium sapientiæ timor Domini ».

2um Corollarium: Augetur timor filialis cum fide et caritate, quia magis existimatur gravitas peccati seu separationis a Deo.

ART. II. — UTRUM PURIFICATIO CORDIS SIT EFFECTUS FIDEI.

Status quæstionis. Videtur quod non: 1° Quia fides est in intellectu, non in corde. 2° Quia fides potest esse cum impuritate peccati. 3° Quia fides nequidem purificat intellectum a tenebris.

Attamen Petrus dicit in *Actibus Ap.* (xv, 9): « Deus fide purificens corda eorum » scil. gentium. Articulus ponitur ad explicandum hoc verbum Petri.

Sunt tres conclusiones:

1a Conclusio est: *Primum principium purificationis cordis est fides.*

Probatur auctoritate jam citata, et auctoritate Conc. Tridentini, sess. 6, cap. 8, can. 9: « fides est radix omnis justificationis » ut sæpe dicit S. Paulus, sed ut ibidem dicitur in Trident. contra protestantes, sola fides sine caritate non justificat, nec cor purificat simpliciter.

Prob. ratione theologica: Quia cor purificatur, dum tendit in id quod est supra se, scil. in Deum et non ad viliora. Atqui *primum principium hujusce motus* seu elevationis cordis ad Deum *est fides:* « Accedentem ad Deum oportet credere quia est et remunerator sit ». Ergo.

2a Conclusio ad 2m: « *Fides etiam informis excludit impuritatem erroris,* sec. quam aliquis vult sec. sensibilia metiri divinam altitudinem ».

3a Conclusio (ibidem): *Fides viva per caritatem excludit impuritatem peccati mortalis,* « Universa delicta operit caritas » (*Prov.*, x, 12).

1um Corollarium: Contra protestantes liberales, *non potest haberi vera caritas et cordis puritas sine vera fide,* quia ad rectitudinem voluntatis erga finem ultimum requiritur recta existimatio finis ultimi supernaturalis, quæ per solam veram fidem habetur. Non potest *radicaliter rectificari voluntas,* quin *rectificetur circa finem ultimum, et est intellectus qui voluntatem dirigit* [1]. Hic est bonus intellectualismus, omnia fundans in veritate et non in errore, alioquin caritas non est vera caritas sed falsa, et tunc verificatur effatum: « *optimi corruptio pessima* ».

2um Corollarium: *Cum augmento fidei vivæ, donis illustratæ, augetur puritas cordis,* ut ex sequenti quæstione de dono intellectus melius apparebit. Est lex ordinis supernaturalis, scil. non potest haberi profunda puritas cordis sine proportionato gradu fidei vivæ et doni intellectus.

[1] Ut voluntas profunde rectificetur et purificetur, debet velle *verum* bonum, *verum* finem ultimum, et hoc non potest esse nisi intellectus certo cognoscat verum finem, et eum cognoscit per fidem.

QUÆSTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS

Secundum Sanctum Thomam virtuti fidei respondent dona intellectus et scientiæ. Unde considerat nunc de his donis, primo de dono intellectus in octo articulis.

Hæc quæstio et sequens intelligi non possunt, nisi legatur in Iª-IIæ, q. 68, ubi definitur dona esse habitus quosdam quibus homo disponitur ut sit prompte mobilis a Spiritu Sancto, dum per virtutes disponitur ut dirigatur a ratione. Dona sunt in anima sicut vela in navicula, quæ potest promoveri aut a labore remigantium, aut ab impulsu venti idonei.

Ibidem S. Thomas docuit *dona esse simpliciter altiora virtutibus moralibus,* quia sequuntur superiorem regulam scil. inspirationem Spiritus Sancti, sed esse *simpliciter inferiora* virtutibus theologicis quibus unimur Spiritui Sancto, attamen addunt quamdam perfectionem sec. quid, supra virtutes theologicas, ut nunc apparebit, ita fructus sunt minus perfecti quam arbor attamen ei perfectionem addunt. Cf. de his omnibus Augustinum in l. *De Sermone Domini in monte,* cap. 4, de beatitudinibus et donis correlativis.

Hi octo articuli S. Thomæ de dono intellectus reducuntur ad tres partes:

1ª Pars: Quid sit donum intellectus et relatio eius cum fide, a. 1, 2, 3.

2ª Pars: In quibusnam invenitur, an in omnibus justis; an quandoque in malis, a. 4, 5.

3ª Pars: Relatio hujusce doni ad alia dona, ad beatitudines et ad fructus Spiritus Sancti.

Art. I. — UTRUM INTELLECTUS SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia intellectus scil. primorum principiorum est habitus naturalis. 2° Quia in hominibus debet dici donum *rationis,* quia intelligentia humana est discursiva. 3° Quia nullum donum Spiritus Sancti dicitur *voluntas,* quare unum vocaretur intellectus?

Conclusio est: *Indiget homo ad penetrationem veritatum supernaturalium fidei, lumine supernaturali quod vocatur donum intellectus.*

1° Probatur auctoritate ex loco classico Isaia (xi, 2): « Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus » [1].

Circa textum Isaiæ (xi, 2), cf. Touzard, *Rev. Biblique,* avril 1899, p. 232. Gardeil, *Dict. Theol.,* art. Dons. Isaias (xi, 2) dicit: « Requiescet super eum Spiritus Domini, *spiritus sapientiae et intellectus,* spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis ». Nec solum de Messia venturo hoc affirmatur in Veteri Testamento, nam legitur in l. *Eccli.* (vi, 24): « Audi fili et accipe *consilium intellectus* »; (xv, 3): « Qui timet Deum, faciet bona... Cibabit illum *pane vitæ et intellectus,* et aqua sapientiæ salutaris potabit illum, et firmabitur in illo et non flectetur..., in medio Ecclesiæ aperiet os eius et adimplebit illum *spiritu sapientiæ et intellectus* et stolam gloriæ vestiet illum... ».

(*Ps.,* xv, 7): « Benedicam Dominum, qui tribuit mihi *intellectum...* ». — (*Ps.,* xxxi, 8): « *Intellectum* tibi dabo, et instruam te in via qua gradieris ». (Hoc dicitur illi qui jam habet fidem). Item ille qui jam fidem habet sic orat: (in *Ps.,* cxviii, 34): « Da mihi *intellectum et scrutabor* legem tuam »; (v. 73): « *Da mihi intellectum* et discam mandata tua... ». (v. 144): « Da mihi *intellectum* et vivam »; (v. 169): « Juxta eloquium tuum, da mihi *intellectum* »; (v. 130): « Dominus illuminat et *intellectum* dat parvulis », scil. humilibus; in his omnibus textibus intellectus apparet ut donum postulatum ab his qui jam credunt ut penetrent profundius fidei veritates, et altitudinem mandatorum Domini. (Ps., cxviii, 100): « Super senes *intellexi,* quia mandata tua quæsivi... ».

Item *Sap.* (vii, 7): « *Optavi* et datus est mihi sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiæ... » qui sæpe dicitur etiam spiritus intelligentiæ. — (Job., xxxii, 9): « Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam ». — (*Exod.,* xxxi, 3): « Implevi eum (Beseleel) spiritu Dei, sapientia et intelligentia ». Item Concord. *Illuminatio, Illuminare, lumen.* — Matth., xix, 12): « Qui potest capere capiat ». — (*Phil.,* iv, 7): « Pax Dei quæ exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu »; (II *Tim.,* ii, 7): « Dabit enim tibi Dominus in omnibus *intellectum* »; (*Coloss.,* i, 9): « Impleamini agnitione voluntatis eius, in omni sapientia et *intellectu* spirituali ». — (*Coloss.,* ii, 2): « Ut consolentur corda ipsorum, instructi in caritate, in omnes divitias *plenitudinis intellectus* in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi ».

[1] Hic textus Isaiæ dicitur quidem hic de Messia venturo, sed post Pentecostem cognoscimus quod omnis justus accipit Spiritum Sanctum et ejus dona, secundum participationem quamdam, ut explicatur supra Iª-IIæ, q. 68. Et communiter Patres tenent septem dona esse excellenter in Christo et participative in omnibus justis.

2° *Probatur ratione theologica,* in qua S. Thomas melius quam in aliis suis operibus ostendit differentiam inter intellectum et sensum:

Nomen intellectus importat quamdam intimam cognitionem seu *penetrationem* (intus legere). Sic in ordine naturali, dum cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio intellectiva penetrat usque ad assentiam rei. Atqui *homo in ordine supernaturali plura debet penetrare quæ interius latent.* Et lumen naturale non sufficit ad istas veritates supernaturales creditas penetrandas. Ergo homo indiget ad hoc lumine supernaturali quod vocatur lumen intellectus.

Est *contra hebetudinem mentis,* sicut donum scientiæ contra ignorantiam, et donum sapientiæ contra stultitiam.

Ad 2um: Notatur quod hoc lumen se habet ad veritates supernaturales primarias, sicut lumen naturale intellectus nostri ad prima rationis principia. Sed ex his primis veritatibus ad alias se extendit. Cajetanus explicat quod dono intellectus « *sub verbis* Sacræ Scripturæ aperitur *sensus litteralis* et sub figuris tres reliqui sensus patent, scil. moralis, allegoricus et litteralis sub parabola. Ex sensibilibus intelligibilia tot capimus; item in effectibus causas et e converso. Extendit quidem se donum intellectus ad penetrandum omnia ».

Dubium: *In quo differt lumen supernaturale doni intellectus a lumine infuso fidei;* primo aspectu videtur quod istud donum sit superfluum, si jam habetur fides infusa.

Responsio habetur ad 3m et magis explicite a. 2, c., a. 5, ad 3m; a. 6, ad 2m.

In nostra respons. ad 3m dicitur: « intellectus nominat *quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima* », quod aliquid addit supra simplicem cognitionem fidei. Hoc melius explicatur in artic. seq.

Et a. 5, ad 3m dicitur: « Fides importat solum *assensum* ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam *perceptionem veritatis...* », a. 6, ad 2m: « Ad fidem pertinet eis (veritatibus primariis ordinis supernaturalis) assentire (propter auctoritatem Dei revelantis), ad donum vero intellectus pertinet *mente penetrare ea quæ dicuntur* ».

Haec omnia insuper illustrantur, revocando in memoriam ea quæ dicta sunt supra Ia-IIae, q. 68, de donis in genere: scil. sunt habitus quibus homo disponitur ut sit prompte mobilis a Spiritu Sancto, et non solum ut dirigatur a ratione fide illustrata. Sic dona simpliciter superant virtutes morales quibus disponimur ad recipiendam directionem rationis fide illustratæ. Sed dona sunt inferiora virtutibus theologicis vivis quibus unimur Spiritui Sancto, et quæ sunt regulæ saltem remotae donorum.

Sic donum intellectus regulatur saltem remote a fide, prout non exercetur nisi circa veritates fidei aut motiva credibilitatis, sic necessario præsupponit fidem et fidem vivam, ut dicemus art. 4 et 5.

Sed est *perfectius sec. quid quam fides prout ei addit quamdam perfectionem scil. penetrationis, sub speciali inspiratione et illuminatione Spiritus Sancti* quæ est *regula proxima* actus hujusce doni. Sic arbor est simpliciter perfectior suis fructibus, sed fructus ei addunt quamdam perfactionem, unde perfectior est arbor cum fructibus quam sine eis, dum e contra Deus et creaturae non sunt quid perfectius quam Deus solus. Item operatio ut accidens est minus perfecta simpliciter quam substantia. Attamen substantia perficitur per operationem, et dicitur omnis res est propter suam operationem in hoc sensu quod est *propter seipsam operantem,* ut ait Cajetanus.

Hic primus articulus S. Thomae circa donum intellectus dat plenam intelligentiam plurium textuum Veteris et Novi Testamenti, quos citavimus.

Art. II. — UTRUM DONUM INTELLECTUS POSSIT SIMUL ESSE CUM OBSCURITATE FIDEI.

Difficultas est: 1° Quia in via mysteria remanent semper incomprensibilia. 2° Quia fides est de non apparentibus. 3° Quia idem non potest esse simul visum et creditum. Arg. « sed contra » affert auct. Domini apud Luc. ult. 45: « Dominus aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas ». S. Gregorius dicit, I *Mor.*, c. 15: « Intellectus de auditis mentem illustrat ».

1a Conclusio: *Munus doni intellectus in via non est ducere ad cognoscenda mysteria supernaturalia « ut in se sunt » in sua essentia,* nam hæc mysteria nunquam fiunt intrinsece evidentia durante statu fidei. Quia nunc non cognoscuntur nisi per testimonium extrinsecum revelationis non sicuti sunt ut per lumen gloriæ. Nequidem visiones intellectuales Trinitatis de quibus loquitur S. Theresia, dant intrinsecam evidentiam hujusce mysterii, quæ non potest haberi nisi per visionem immediatam. Unde visiones istæ stant cum ipso actu fidei circa Trinitatem, sicut pulcherrimæ rationes convenientiæ a magnis theologis expositæ. Sic per fidem cognoscimus obscure Deum *in se,* seu vitam eius intimam, non tamen *sicuti est,* per essentiam, sed per testimonium.

2a Conclusio: *Sed donum intellectus facit imperfecte intelligere mysteria supernaturalia,* manifestando quod propter ea quæ *exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei;* scil. *manifestando quod nihil est fidei contrarium,* sic hoc donum sua luce *tollit apparentes contradictiones* quæ oriuntur sive ex falso conceptu quem habemus de creaturis, sive ex falsa interpretatione mysteriorum fidei. Sic ducit ad imperfectam intelligentiam horum mysteriorum, ut plene intelligamus ea quæ proponuntur esse credenda (cf. infra, a. 4, ad 2m).

Unde ut notatur in « sed c. » ap. Luc. ult. dicitur: « Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas ». Et

S. Gregorius ait: « intellectus de auditis mentem illustrat ». Ita Apostoli post Pentecosten.

3° *Attamen sua luce altiori quandoque hoc donum videtur obscuritatem afferre,* prout facit penetrare altissimas Dei perfectiones supra quamlibet ideam distinctam, cf. de hoc art. 7. Sic habetur contemplatio in caligine, qua intelligimus Deum super omnia esse, *prout illuminamur ab inaccessibili luce in qua ipse habitat.* Cf. S. THOMAM in I *Tim.* (VI, 16): « Lucem habitat inaccessibilem »; item comm. S. Thomæ in Dionysii libros de divinis Nominibus, c. I, lect. 1; c. VII, lect. 4. Haec alta illuminatio doni intellectus præsertim datur durante *nocte passiva spiritus;* et dat de ineffabilitate Dei cognitionem multo altiorem quam philosophia aut theologia speculativa. Sic donum intellectus proprie penetrat usque *ad profunda Dei,* ut ait S. Paulus, quamvis non possit ea reddere *evidentia,* sed potius obscura *obscuritate transluminosa,* quæ provenit ex luce nimia pro debilitate intellectus nostri; sic oculus noctuæ non potest videre splendorem solis, sol ei videtur propterea quid obscurum [1].

4° Denique ut notat S. Thomas, in hoc articulo donum intellectus potest dare ex alto perfectam intelligentiam veritatum *naturalium* religionis, sive speculativarum, sive moralium, et motivorum credibilitatis, sic valde confirmat conclusiones Apologeticæ.

ART. III. — UTRUM DONUM INTELLECTUS SIT SIMUL SPECULATIVUM ET PRACTICUM?

Resp. ex *Ps.,* CX, 10, in quo dicitur: « Intellectus bonus omnibus facientibus eum », scil. omnibus qui legem Dei servant.

Conclusio: *Donum intellectus principaliter est speculativum, secundario est practicum.* Sensus est: illi sunt vere intelligentes, qui legem Dei servant. Quia non solum penetrat prima principia fidei, sed *se extendit ad operationes nostras, prout regulantur rationibus*

[1] Magni mystici, ut B. Angela de Foligno, vocant Deitatem *magnam tenebram* in qua omnia attributa divina absque confusione identificantur. Et revera theologi dicunt: *Deitas ut in se* (et visa a beatis) continet *actu-explicite* omnia attributa divina et etiam tres personalitates divinas, dum e contra *Deus* a nobis viatoribus conceptus ut *Ipsum esse subsistens* continet solum *actu-implicite* attributa divina et tres personas. Ipsum esse subsistens continet actu *implicite* sapientiam infinitam, amorem, misericordiam, justistiam etc., dum Deitas clare visa continet has perfectiones actu *explicite;* sed nos viatores non possumus eam cognoscere positive sed solum ut eminentiam inaccessibilem. Sumus erga eam sicut homines qui vidissent septem colores arcus coelestis et qui nunquam vidissent lucem albam ex qua derivantur septem colores. *Deitas* non est participabilis nisi in gratia sanctificante, dum *esse* participatur in lapidibus, *vivere* in plantis, *intelligere* in natura mentis nostræ.

æternis. Sic donum intellectus perficit rationem superiorem quæ est circa rationes æternas conspiciendas et consulendas.

Ad 1um: Non minuitur altitudo hujusce doni ex hoc quod considerat operabilia humana, nam alta sunt ista operabilia, non semper in se, sed prout sub lege æterna ordinantur ad finem ultimum supernaturalem. Et ut notatur ad 2m in fine: « *quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est* » contra quosdam specialistas qui nimis materialiter propriam specializationem concipiunt, tunc specializatio fit quasi materializatio scientiæ, quæ non videt nisi particularia, sic altiora et universaliara principia remanent abscondita. Donoso Cortes dicebat: « Nullus est magis practicus quam magni contemplativi, ut S. Theresia ».

Notandum est quod pariter supra dictum est Ia, q. 1, a. 4, quod S. Theologia etiam acquisita est eminenter speculativa et practica, tanquam participatio quædam scientiæ Dei in nobis. Item IIa-IIae, q. 4, a. 2 ad 3m, dicitur de *fide infusa*: est de mysteriis credendis et de preceptis adimplendis. Item hoc diceture infra IIa-IIae, q. 45, a. 3, ad 1um, *de dono sapientiæ.* Unde his donis intellectualibus in quibusdam animabus apparent magis sub aspectu speculativo, in aliis sub practico.

ART. IV. — UTRUM DONUM INTELLECTUS SIT IN OMNIBUS JUSTIS?

Hic articulus est magni momenti quoad quæstionem mysticam hodiernam: an contemplatio infusa mysteriorum fidei sit in via normali ad sanctitatem.

Status quæstionis. — Primo aspectu videtur quod non: 1° Nam multi habentes gratiam patiuntur *mentis hebetudinem.* 2° Quia ad cognoscenda supernaturalia videtur quod *sola fides sufficit stricte ad salutem.* 3° Imo *donum intellectus, se subtrahit sanctis quandoque* ut videtur, quia pluries etiam ipsi dicunt se non intelligere Sacram Scripturam aut quid faciendum est.

Conclusio est affirmativa et probatur dupliciter:

1° Ex verbo Dei apud JOAN. (VIII, 12): « *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris...* » Ergo in luce. Ergo qui habet gratiam, habet donum intellectus ut possit prompte et dociliter accipere illuminationes divinas saltem circa necessaria ad salutem. Item (I JOAN., II, 27): « *Unctio eius docet vos de omnibus* ». Insuper sæpe in psalmis anima justa postulat illuminationes a Deo, ergo debet disponi ut dociliter eas accipiat.

2° Probatur ratione theologica: In omnibus justis necesse est esse rectitudinem voluntatis ad finem ultimum supernaturalem. Atqui

hæc *voluntatis rectitudo præsupponit cognitionem veritatis supernaturalis per donum intellectus.* Ergo in omnibus justis existere debet donum intellectus cum aliis connexum, præsertim ad recte judicandum de via ad finem ultimum, in casibus complexis, in quibus est *apparens conflictus obligationum,* v. g. erga religionem et erga patriam, ut casus S. Mauritii martyris et alii milites martyres, qui subierunt mortem potius quam sacrificarent idolis sub mandato Imperatoris.

Difficultas est in *minore,* scil. *quare non sufficiat lumen fidei infusæ.* Respondet Cajetanus, fides non sufficit, « propter imperfectam participationem divini luminis in lumine fidei (cf. Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1 et 2 et in nostra quæstione, art. seq.). *Fides enim ex se sola non dat rectam æstimationem practicam de ultimo fine,* ut patet *de fideli averso a fine ultimo* per peccatum mortale, errat enim *practice* hic homo fidelis circa finem ultimum. Nec, caritate adveniente, fides *viva* sufficit ad istam rectam æstimationem practicam habendam, nam fides viva non differt a fide informi per id quod se tenet *ex parte intellectus,* sed voluntatis; talis autem existimatio ad intellectum pertinet, ut bene notat hic Cajetanus. Ideo præter lumen infusum fidei, congrue additur in omni justo lumen doni intellectus, *ad penetranda ea quæ credenda sunt, præsertim circa finem ultimum ut oportet ad salutem.* Hoc congruum est, ergo hoc donum pertinere debet ad organismum spiritualem, ut hic organismus sit perfectus, et aptus ad viam veritatis servandam quando videntur esse conflictus obligationum; vg. ad onanismum vitandum in matrimonio, dum familia est jam numerosa et sine fortuna.

Ad 1ᵘᵐ: Sic omnes justi sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto *circa necessaria ad salutem,* sic saltem verificantur verba I Joan., ii, 27: « Unctio eius docet vos de omnibus ». Vg. si est conflictus inter Ecclesiam et Statum ut in quibusdam complexis quæstionibus, functionarius Status indiget hoc dono.

Ad 2ᵘᵐ: « Etsi *non omnes* habentes fidem *plene intelligant* ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse *credenda,* et quod ab eis *nullo modo est deviandum* ». Etiam inter tentationes majores sic judicant boni fideles, non tamen scientifice, ut theologi.

Ad 3ᵘᵐ: « Donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem, sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur ».

Sic in purificationibus passivis, sunt sæpe magnæ tentationes contra fidem et spem; quædam mysteria, ut prædestinationis et æternitatis pœnarum simul sumpta, videntur incredibilia, nam ex una parte illustratur anima circa profunda Dei, et ex altera parte tentatur a dæmone, tunc quasi obnubilantur credibilitatis motiva, scil. vis probativa miraculorum, prophetiarum, mirabilis vitæ Ecclesiæ et tamen in hac nocte spiritus remanet id quod dicit S. Thomas ad 2ᵐ: « Intelligunt tamen hæ animæ mysteria revelata *esse credenda* et quod ab eis nullo modo est deviandum », et ad 3ᵐ:

« Donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem ».

Imo sub illuminatione hujusce doni dicunt sancti in his probationibus « *Domine adauge nobis fidem* », « adjuva incredulitatem meam », « fac ut firmissime credam in Verbo tuo, et refugium immutabile inveniam in Veritate prima. Deus salutis meæ, adjuva me ».

Hic articulus S. Thomæ fundatur in multis textibus S. Scripturæ in quibus fideles postulant illuminationem divinam: v.g. (Ps., xxvi, 1): « Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo? ». — (Ps., xii, 4): « Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte ». — (Ps., xvii, 29): « Domine, Deus meus, illumina tenebras meas ». Hoc dicitur ab eo qui jam credit, qui jam habet lumen fidei ad assentiendum revelatis, sed nondum satis ea penetrat. — Item (*Ps.*, cxviii, 35): « Faciem tuam illumina super servum tuum ». — (*Ps.*, cxxxviii, 12): « Et nox, sicut dies, illuminabitur ». — (*Eccli.*, ii, 10): « Qui timetis Dominum, diligite illum et illuminabuntur corda vestra ». — (Ps., xxxiii, 6): « Accqedite ad eum et illuminamini ». — (*Ephes.*, i, 18): « Pater gloriæ det nobis spiritum sapientiæ et revelationis, in agnitione eius: illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quæ sit spes vocationis eius et quæ divitiae gloriae hæreditatis eius in sanctis... ». Hoc dicitur ad omnes fideles Ephesiorum ecclesiæ et valet pro omnibus justis.

Art. V. — UTRUM ALIQUIS IN PECCATO MORTALI EXISTENS POSSIT HABERE DONUM INTELLECTUS.

Est dubium, quia potest habere prophetiam.

Conclusio est: *Nullus habet, sine gratia gratum faciente, donum intellectus.*

1° Probatur ex hoc verbo Domini apud Joan (vi, 45): « Omnis qui audivit a Patre et *didicit,* venit ad me ». Auditus pertinet ad fidem; sed per intellectum audita *addiscimus* vel penetramus, sec. S. Gregor., I *Mor.*, c. 15. Ergo quicumque habet donum intellectus, venit ad Christum per caritatem. Item (I *Cor.*, ii, 14): « Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi et non potest intelligere ». Cf. Comment. S. Thomæ citatum in *De Revel.*, i, 180.

2° Probatur ratione theologica: Nisi intellectus noster moveatur a Spiritu Sancto *usque ad rectam æstimationem practicam de fine ultimo, nondum consecutus est donum intellectus.* Atqui prædictam æstimationem de fine ultimo non habet ille qui a fine ultimo avertitur et circa ipsum practice errat, scil. dum est in statu peccati mortalis. Ergo nullus in statu peccati mortalis existens, habet donum intellectus.

Ex hoc patet quod sola fides, quæ remanere potest sine caritate, non dat hanc rectam æstimationem de fine ultimo. Hanc rectam æstimationem donum intellectus facit *penetrando*, donum sapientiæ *judicando*. Ita Cajetanus in a. 6.

Ad 1um: Illuminatio Spiritus Sancti quæ præcedit justificationem non pertingit ad perfectam rationem doni.

Ad 2um: Ad prophetiam est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur, non circa rectam æstimationem *practicam* de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad 3um: Bene distinguitur donum intellectus a fide.

ART. VI. — QUOMODO DONUM INTELLECTUS DISTINGUATUR AB ALIIS?

Conclusio: *Donum intellectus distinguitur ratione subjecti a tribus donis* quæ sunt in vi appetitiva: a timore, fortitudine, pietate, et *ratione penetrationis* distinguitur *a tribus aliis donis intellectualibus,* ex quibus habetur rectum judicium sive de rebus divinis (sapientia), sive de rebus creatis (scientia), sive de actionibus nostris (consilium). Hic S. Thomas de distinctione donorum quodammodo corrigit seu perficit ea quæ dixerat Iª-IIæ, q. 68, a. 4. Ita in ordine naturali distinguuntur habitus intellectuales, scil. habitus primorum principiorum quoad apprehensionem, et quoad judicium sapientia, scientia, prudentia, ars [1].

Sic perficiuntur duæ primæ operationes intellectus, scil. prima apprehensio et judicium. Cf. ad 3m. Tertia autem operatio scil. ratiocinium est infra modum intuitivum et suprahumanum donorum.

Ad 1um: Hebetudo mentis opponitur intellectui, stultitia sapientiæ, ignorantia scientiæ, praecipitatio consilio. Cf. *De hac hebetudine,* IIª-IIæ, q. 15, 3 art. quæ sunt materia prædicationis.

Ad 2um: Ad fidem pertinet assentire mysteriis, ad donum intellectus *penetrare* mysteria fidei. Non est idem: plures disciputi assentiunt thomismo et non penetrant. Ut videbimus postea, IIª-IIæ, q. 45, donum sapientiæ addit aliquid superius, scil. *ex connaturalitate ad res divinas* sub illuminatione Spiritus Sancti, *rectum judicium habere de rebus divinis,* et *de omnibus per illas,* cum sapore et gustu ex caritate proveniente, sic perficitur cognitio affectiva et quasi experimentalis Dei in nobis præsentis et dulcedinis eius. Ut notat Cajetanus circa hunc articulum: « Recta æstimatio practica de fine ultimo quantum ad assensum spectat ad fidem, quantum *ad*

[1] Sic quidam metaphysici sunt valde intelligentes quoad apprehensionem, sed quoad judicium sunt parum sapientes et prudentes.

perceptionem spectat ad donum intellectus, quantum *ad judicium* spectat ad sapientiam, ad scientiam, ad consilium », prout judicium fertur aut de ipso fine ultimo, aut de finibus intermediis, aut de medio particularissimo hinc et nunc [1].

ART. VII. — QUAENAM BEATITUDO EVANGELICA RESPONDEAT DONO INTELLECTUS?

Conclusio: *Dono intellectus respondet sexta beatitudo: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Ita S. Augustinus citatus in sed c.: « Sexta operatio Spiritus Sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre, quod oculus non vidit ».

Ratio correspondentiæ indicatur in ordine ipsius enumerationis sic 2° dono respondet 6ª beatitudo, enumeratio enim donorum apud ISAIAM, XI, 2, est *descendens,* dum enumeratio beatitudinum in Evangelio est *ascendens.* Sed fundamentum hujus correlationis est specialis convenientia hujusce doni: 1° cum merito; 2° cum præmio hujusce beatitudinis.

1° *Hoc meritum est munditia cordis,* haec autem munditia *dispositive* fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam, sed fit etiam *completive* per *purificationem mentis a phantasmatibus et erroribus,* et hæc *purificatio procedit a dono intellectus,* quod profunde intervenit igitur in nocte passiva spiritus, semper magis ostendens altitudinem Veritatis divinæ supra sensibilia, sicut in nocte passiva sensuum intervenit donum scientiæ manifestans vanitatem omnium rerum creatarum. Sic augetur puritas cordis.

2° Ex altera parte *præmium* 6æ beatitudinis est: « *Deum videbunt* »; visio autem Dei *perfecta* est visio patriæ, per quam videtur Dei essentia, sed in via per donum intellectus haberi potest *imperfecta visio Dei* scil. « per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen *quid non est,* et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, *quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur* » ut in caligine seu transluminosa obscuritate altæ contemplationis infusæ. Ita intelligi debet id quod dicitur Iª-IIæ, q. 69, a. 2, ad 3: « In hac etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, *Deus quodammodo videri potest* ».

Hoc non significat *intuitionem positivam et immediatam Dei,* sed verus commentarius est in nostro articulo. Scil. intelligimus *Deitatem* ipsam superare omnes perfectiones simpliciter simplices

[1] Hæc dona certo non sunt sicut diversæ partes alicujus armarii, sed potius sicut diversi musculi concurrentes ad eumdem gestum brachii, aut sicut diversi colores vultus humani depicti.

quæ in ea sunt *formaliter eminenter*, formaliter quidem et non solum virtualiter. Colores arcus coelestis sunt solum virtualiter in luce alba, nam lux alba purissima non est formaliter cærulea, nec violacea, nec viridis, nec flava, sed est alba, et eius albedo pura solum virtualiter continet septem colores arcus celestis. Deus quidem est *formaliter* ens, unus, verus, bonus, vivens, intelligens, volens, amans, providens, prædestinans, omnipotens; sed omnes istæ perfectiones in eo identificantur in *eminentia* rationis formalis altoris, scil. *Deitatis*, in qua sunt *formaliter eminenter* prout Deitas est *ens*, sed etiam *super ens*, super unum, super verum, supra vitam, intelligentiam, etc. cf. Cajetanum in I^{am}, q. 39, a. 1, n. vii, cf. opus nostrum *Dieu*, p. 528 sq. Hæc eminentia Deitatis vocatur a mysticis, speciatim a B. Angela de Foligno, magna tenebra, scil. tenebra transluminosa; et gratia sanctificans est ejus participatio.

Et hoc possumus in via cognoscere dupliciter: 1° *speculative*, scil. per philosophiam, vel per scientiam theologicam, et hoc etiam in statu peccati mortalis; 2° *quasi experimentaliter*, vel *simpliciter penetrando* per donum intellectus ut in nocte passiva spiritus inter ipsas tentationes contra fidem, vel *judicando sec. connaturalitatem ad res divinas* per donum sapientiæ, sæpe cum magno gaudio spiritus.

Art. VIII. — INTER FRUCTUS SPIRITUS SANCTI, QUINAM RESPONDET DONO INTELLECTUS?

Resp.: Dono intellectus respondet, *pro proprio fructu fidei certitudo*, quæ nominatur *fides*, ad *Galat.*, v. Nam fructus Spiritus Sancti est quid ultimum et delectabile proveniens ex virtute eius. Atqui donum intellectus *principaliter ordinatur ad corroborandam fidei certitudinem*, per penetrationem seu intelligentiam mysteriorum, et manifestando quod nihil est fidei contrarium. Unde est fructus proprius doni intellectus. Fructus autem *ultimus* est *gaudium* de veritate divina et de unione cum Deo, hic fructus pertinet ad voluntatem, sed præparatur etiam a dono intellectus, imo est quodammodo fructus ultimus omnium donorum.

De tribus gradibus doni intellectus.

Dionysius Cart., *De Donis*, tr. 2, a. 34, bene ostendit *tres gradus doni intellectus, sec. tres gradus caritatis* cum qua connectitur.

1us Gradus doni intellectus in incipientibus *facit cognoscere quam necessarium est ad salutem adhærere veritatibus fidei*, et *illustrat principalia credibilitatis motiva*. Sic sub isto dono, *quidam* moventur propter testimonia prophetarum de Christo, alii ex consideratione sanctitatis Christi et apostolorum, alii ex sanctitate et fortitudine martyrum vel aliorum sanctorum, alii ex consideratione

miraculorum, alii ex speciali inspiratione seu divina visitatione, quam in se experiuntur.

2us Gradus hujus doni, scil. in proficientibus, *facit profundius et altius penetrare præcipua fidei mysteria*, ut convenit sec. viam illuminativam; tunc surgit admiratio animæ *multo perfectius motiva credibilitatis* cognoscens [1].

Insuper ut ait S. Joannes a Cruce, *Nocte obscura*, l. I, c. xiv: « *Via illuminativa* est via *contemplationis infusæ* », quæ *versatur primario* non circa credibilitatis motiva, sed *circa ipsa fidei mysteria, multo altius cognita quam prius*. Dicit sanctus Joannes a Cruce, loc. cit.: « Post purificationem passivam sensuum, anima incipit procedere per viam spiritus, quæ est via proficientum et profectorum, *quæ alio nomine vocatur via illuminativa vel contemplationis infusæ*, in qua Deus eam nutrit et reficit, sine discursu vel activitate propria ipsius animæ... (la via illuminativa o de contemplación infusa, con que Dios de suyo anda apacentando, y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa con industria de la misma alma) ». Ideoque in hoc secundo gradu donum intellectus *profunde et alte illustrat fidei mysteria*, scil. nobis ostendit quod « Christus cum in forma Dei esset, *semetipsum exinanivit* formam servi accipiens » (*Phil.*, ii, 3). Quam profunde « *humiliavit semetipsum*, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (ibidem). Sic *multo profundius cognoscitur infinita gravitas* peccati mortali, *malitia dæmonis, necessitas reparationis* personalis et collectivæ. Item multo altius cognoscuntur *inscrutabiles Dei perfectiones*, infinita eius Justitia, sicut et Misericordia, et *per oppositum nihilum creaturæ*. Hæ altissimæ illustrationes doni intellectus dantur *in nocte passiva spiritus*, in qua altiora mysteria semper magis obscura apparent sed transluminosa obscuritate, quæ naturalem evidentiam superat. Sic contemplativus pervenit ad clarum-obscurum mirabile, in quo magna claritas conjungitur cum alta obscuritate Deitatis adhuc absconditæ.

[1] Sic Pius IX ait (Denz., 1638): « Quam multa, quam mira, quam splendida præsta sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem... ac propterea *nihil fide nostra certius*, nihil securius, nihil sanctius exstare, et quod firmioribus innitatur principiis. Hæc scil. fides, vitæ magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix, ac virtutum foecunda parens et altrix, divini sui auctoris Christi Jesu nativitate, vita, morte, resurrectione, sapientia, prodigiis, vaticinationibus confirmata, supernæ doctrinæ luce undique refulgens... tot miraculorum splendere, tot martyrum constantia, tot sanctorum gloria... *salutares proferens Christi leges ac majores in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens*, universum orbem terræ marisque, a solis ortu usque ad occasum, *uno Crucis vexillo* pervasit omnes populos, gentes utcumque immanitate barbaras... *divino lumine illustravit*, atque suavissimo ipsius Christi jugo subjicit, *annuntians* omnibus *pacem, annuntians bona*. Quæ certe omnia tanto divinæ sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cuiusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem *Dei opus* esse ». Hæc mirabilis synthesis et harmonia omnium motivorum credibilitatis, præsertim sub illuminatione doni intellectus ita apparet, dum anima pervenit ad viam illuminativam, et magis adhuc in via unitiva.

Simul cum ista transluminosa obscuritate *sunt tentationes dæmonis contra fidem* et spem, ita ut anima in hac nocte passiva spiritus, sit simul *sub profundissimo influxu doni intellectus purificantis,* et sub *perversissimo influxu dæmonis* a perfectione retrahentis, sed in sanctis omnia, *etiam tentationes dæmonis, ad bonum cooperantur,* scil. ad fidem et spem heroicas maxime isto dono roboratas.

Hoc *melius* ostendit S. Joannes a Cruce quam Dionysius cartusianus qui consideravit progressum donorum quoad extensionem et non satis quoad intensionem; augmentum autem intensivum est principalius, et est fundamentum alterius, quia ut ait S. Thomas, in nostra quæstione, a. 3, ad 2^{m}: « Quanto virtus ad plura se extendit, tanto nobilior est » et intensior; imo quia est intensior fit magis extensa. Ita variæ scientiæ et dona.

In 3° denique gradu, scil. in perfectis, in via unitiva, donum intellectus, ait Dionysius cart., facit ut mens « *purgatissima acie valeat considerare mysteria fidei,* eaque *subtlissimo ac certissimo oculo queat* delectabiliter contemplari »; tunc enim mens *elevatur ad contemplationem Sanctissimæ Trinitatis* in nobis ipsis habitantis, velut in tabernaculo vivo; tunc verificatur quod dictum est I *Cor.,* (II, 10): « *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei...* Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis... spiritualibus spiritualia comparantes... Quis enim cognovit sensum Domini?... *Nos autem sensum Christi habemus* ». Item S. Paulus ad *Ephes.* (III, 16), orat pro fidelibus scribens: « Ut det vobis sec. divitias gloriæ suæ virtute corroborari per Spiritum eius in interiorem hominem... ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum, scire etiam supereminentem scientiæ caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei ». Cf. S. JOANNEM A CRUCE, *Viva flamma amoris,* 1ª stropha.

Sic in hoc tertio gradu exaudiuntur orationes psalmorum quæ *illuminationes* Dei postulant (*Ps.* XXVI, 1): « Dominus *illuminatio mea* et salus mea, quem timebo... » et (*Ps.* CXXXVIII, 11): « *Nox illuminatio mea* in deliciis meis... quoniam tu illuminas lucernam meam ». (*Ps.* XII, 4): « Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte... ». (*Ps.* XVII, 28): « Domine Deus meus, illumina tenebras meas ». (*Ps.* CXVIII, 135): « Faciem tuam illumina super servum tuum... et nox sicut dies illuminabitur ». (LUC., I, 79): « Illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent ». (*Ps.* XXXIII, 6): « Accedite ad eum et illuminamini... ut sciatis quæ sit spes vocationis vestræ... » [1].

[1] In Psalmis (*Ps.* XV, 7): « Benedicam Dominum, qui retribui mihi intellectum ». — (*Ps.* CXVIII, 34): « Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam. Da mihi intellectum et discam mandata tua ». — (*Ps.* CXVIII, 144): « Da mihi intellectum et vivam ». - (130): « Dominus illuminat et intellectum dat parvulis ». - (169): « Juxta eloquium tuum da mihi intellectum ».

MATTH., XV, 16: Christus dixit apostolis: « Adhuc et vos sine intellectu

Certo *igitur hoc donum* sicut alia *connectitur cum caritate,* et ideo ut habitus infusus cum ea augetur, unde aliquis *non potest habere perfectam caritatem, quin simul habeat hoc donum* in *æquali gradu proportionaliter.* Atqui generaliter Spiritus Sanctus inspirat et *illuminat animas sec. gradum horum habituum infusorum quæ sunt dona, nisi sit per accidens impedimentum.* Ergo *normaliter* contemplatio infusa ab isto dono procedens invenitur ut ait S. Joannes a Cruce in via illuminativa et a fortiori in unitiva: est scil. in via normali ad sanctitatem.

De hoc non possumus dubitare, post tanta et tam clara traditionis et theologiæ testimonia. Sed notandum est quod in quibusdam sanctis donum intellectus magis apparet quoad penetrationem *in mysteriis contemplandis,* v.g. S. Trinitatis, Incarnationis, in aliis sanctis, ut in S. Vincentio a Paulo magis apparet quoad penetrationem *in ordine practico.*

estis? Non intelligitis quia... non lotis manibus manducare non coinquinat hominem ».

Col., I, 9: « Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali ».

Col., II, 2: « In omnes divitias plenitudinis intellectus ».

QUÆSTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ

Post considerationem doni intellectus, Sanctus Thomas tractat de dono scientiæ, prout correspondet etiam fidei, et cum aliis donis intellectualibus dirigit dona quæ sunt in voluntate, scil. dona pietatis, fortitudinis et timoris. Videamus: 1° An scientia sit donum Spiritus Sancti. 2° Utrum sit circa res divinas, an circa res creatas. 3° Utrum sit donum speculativum an practicum. 4° Cuinam beatitudine correspondeat.

ART. I. — UTRUM SCIENTIA SIT DONUM.

Responsio est *affirmativa,* quia in S. Scriptura apud *Isaiam* (XI, 2), inter dona Spiritus Sancti enumerantur *scientia* et pluries de ea agitur in Sacra Scriptura. V.g. (*Ps.* CXVIII, 66): « Bonitatem... disciplinam et scientiam doce me, Domine ». — (*Eccli.,* XXXVIII, 6): « Dedit hominibus scientiam Altissimus ». — (*Sapient.,* x, 10): « Justum deduxit per vias rectas et ostendit illi scientiam sanctorum ». — (I *Cor.,* I, 5): « Divites facti estis in omni scientia », etc.

Conclusio S. Thomæ est: *Scientia est donum Spiritus Sancti, ex quo habetur rectum judicium de credendis, discernendo ea a non credendis* (supposita propositione Ecclesiæ).

Probatur: Apud ISAIAM, XI, 2, scientia computatur *inter dona Spiritus Sancti.* Atqui scientia ut sic dat non apprehensionem seu penetrationem ut intellectus, sed *rectum judicium,* discernendo verum a falso. Ergo.

Explico *minorem:* quidam putant quod *apprehensio* non ita distinguitur a *judicio,* non ita quidem distinguitur in angelis, sed bene in hominibus. Nam homines non apprehendunt nisi abstrahendo, sic varios aspectus realitatis prius cognoscunt, et postea considerandum est utrum hæc varia sic abstracta unienda sint an non, quod facit intellectus *componendo vel dividendo,* scil. judicando affirmative vel negative.

Plures autem satis faciliter apprehendunt seorsim varias theses alicuius doctrinæ, sed quando agitur de synthesi facienda non recte

judicant, et quandoque assumunt ad principium synthesis veritatem nimis particularem.

Difficultas judicii ferendi apparet præsertim quando *judicandus est spiritus alicuius doctrinæ vel personæ.* In qualibet enim doctrina humana vel persona invenitur aliquid verum et aliquid falsum; sed quæstio est: utrum ista conceptio sit *simpliciter vera* et *sec. quid falsa,* an e contrario *simpliciter falsa* et *sec. quid vera.* Pariter hæc via spiritualis hujusce personæ est ne simpliciter vera et bona, an simpliciter falsa et mala. Hegel putat quod omnis conceptio est *sec. quid vera,* et *sec. quid falsa,* sed hoc est relativismus, non amplius daretur aliquid *simpliciter verum,* nec simpliciter falsum. Ollé-Laprune dicebat: « Oportet in omni doctrina invenire animam veritatis »; sed in doctrina *simpliciter erronea* veritas non est anima, sed serva. Unde sæpe difficile est judicare et ad hoc requiritur quandoque specialis inspiratio Spiritus Sancti, v.g. ad discernendum, in aliqua persona quæ videtur pia, vera a falsa humilitate, et etiam superbia a magnanimitate.

Confirmatur: Scientia philosophica a principiis procedens discernit vera argumenta a sophismatibus. Pariter sed altiori modo donum scientiæ adjuvat rationalem cognitionem motivorum credibilitatis et interpretationem sensus doctrinæ Ecclesiæ.

Ad 1um: Sed donum scientiæ *non judicat per discursum,* sicut scientia humana; sed judicat *modo simplici, non discursivo,* quia est participatio quædam divinæ scientiae, quae non est ratiocinativa, v.g. judicat: hoc sapit pelagianismum, hoc jansenismum. Bonus frater conversus, quem cognovi, ignorans hæresim jansenianam, legens Nicole, jansenistam, dicit: « Hoc mihi non placet ». Sic differt hoc donum a scientia theologica acquisita quæ est discursiva, differt etiam a *sermone scientiæ,* qui est gratia gratis data. Bannez hic notat quod in theologia discursus adjuvatur quandoque per *gratias gratis datas,* ad erudiendum alios, ad respondendum adversariis, dissolvendo eorum argumenta. Ita S. Thomas ad 2^{m} sic sermo scientiæ est inter gratias gratis datas.

Ad 3um: Donum scientiæ sic perficit fidem, quæ tamen est eo altior. Dici potest etiam quod perficit *spem* prout nobis manifestat *vanitatem rerum creatarum et auxilii creati,* sic assurgimus ad sperandum Deum et in Deum auxiliantem; sic vidimus jam distinctionem inter donum scientiæ et donum intelligentiæ.

ART. II. — UTRUM DONUM SCIENTIÆ SIT CIRCA RES DIVINAS.

Hic articulus est ad distinguendum hoc donum a dono sapientiæ.

Conclusio: *Donum scientiæ est solum circa res creatas vel humanas.*

1° Probatur auctoritate S. Augustini in arg. sed contra.

2° *Probatur ratione theologica* sic: Certum judicium de re aliqua maxime datur ex sua causa, sed judicium per altissimam causam pertinet ad sapientiam, dum judicium per causas secundas pertinet ad scientiam quæ retinet sibi proprium nomen genericum scientiæ, sicut animal brutum retinet sibi nomen animalis. Ergo pariter donum scientiæ recte judicat de credendis per causas secundas, v.g. quia Patres communiter hoc tenent, quia communiter hoc docetur in Ecclesia, v.g. doctrinam de donis sufficiens habere fundamentum in ISAIA, XI.

Ad 1um: Hoc donum scientiæ adjuvat tamen ad discernendum quid credendum est, prout ipsum *credere* sit *quoddam temporale* in animo credentis. Et ut notat Cajetanus ad hoc donum pertinet judicare quid credendum et quid non credendum, quid evitandum *sec. rationes inferiores*, prout versatur circa creaturas, v.g. vitanda est hæc restrictio mentalis proprie dicta, quæ esset mendacium.

Ad 2um: Donum scientiæ non solum recte judicat de rebus creatis, sed judicat *sec. res creatas etiam de divinis* in effectibus cognitis, dum donum sapientiæ e contra judicat primo de divinis et secundo de rebus creatis secundum res divinas. Sic S. Matthæus distinguitur a S. Joanne, referendo eundem sermonem Christi, prout in primo magis apparet donum scientiæ et in altero donum sapientiæ. Item ad 3um, fine.

ART. III. — UTRUM SCIENTIAE DONUM SIT PRACTICUM AN SPECULATIVUM.

Conclusio: *Donum scientiæ primo et principaliter est speculativum, secundario practicum.*

Probatur quia adjuvat ad discernendum quid homo fide tenere debeat. Atqui fides est primario de mysteriis, secundario tamen de præceptis. Ergo pariter donum scientiæ est primario speculativum, sed *se extendit etiam ad directionem practicam nostræ vitæ* in genere, sicut donum consilii in particulari, sic dirigit donum pietatis cum quo enumeratur, et etiam alia inferiora. Hæc est scientia sanctorum de qua loquitur l. *Sapientiæ*, x, 10, ubi dicitur: « Justum deduxit Dominus per vias rectas... et dedit illi *scientiam sanctorum* ». Et omnes justi hanc scientiam habent in ordine ad salutem, ad discernendum (supposita propositione Ecclesiæ) quid credere debeant et ad non deviandum in praxi a rectitudine justitiæ.

ART. IV. — AD QUAMNAM BEATITUDINEM RESPONDET DONUM SCIENTIAE?

Conclusio: *Donum scientiæ correspondet beatitudini luctus.*

1° *Probatur auctoritate Augustini* dicentis in l. *De Sermone Domini in monte*, c. 4: « *Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt* ».

2° *Probatur ratione theologica:* Ad scientiam proprie pertinet rectum judicium *de creaturis*. Sed rectum judicium de creaturis est *eas non esse perfectum bonum*, seu finem ultimum, et ideo maximum malum est sese avertere a Deo ad diligendum creaturas super omnia. Sic per donum scientiæ, sub inspiratione speciali Spiritus Sancti, quasi experimentaliter cognoscitur *vanitas creaturæ* in comparatione summi Boni. Pariter ex isto dono cognoscitur gravitas peccati; causa enim secunda non potest reduci ad primam, in quantum est deficiens, in quantum peccat. Sic etiam cognoscimus experimentaliter quod creatura non est Deus et quod ipsa non est primum principium suæ bonæ actionis, nec potest gratiam reddere efficacem. Sic *contritionis luctus* huic dono correspondet.

Corollarium: Unde magna contritio et lacrimæ contritionis veniunt ex influxu doni scientiæ. Sæpe est profundus influxus hujusce doni *momento conversionis*, in his qui mundum eiusque vanitates relinquunt, ut sese convertant ad Deum. Multo melius *vanitatem mundi* sic percipiunt, quam per plures annos meditationis; sic intelligunt quid de hac vanitate dicere voluit Coheleth, Ecclesiastes: « Vanitas vanitatum, omnia vanitas et afflictio spiritus », v.g. inquirere honores, cassa sollicitudo, etiamsi honores adveniant, quid amplius ex ipsis habetur? In l. *Imitationis Christi* est sæpe alternatio sanctæ tristitiæ ex consideratione nostrae miseriae, et gaudii ex consideratione bonitatis divinæ. Hæc tristitia differt a pessimismo, prout ducit ad bonum. Hoc apparet in 1a conversione quando aliquis intrat in religionem aut in seminarium, et rursus postea in 2a conversione, si post tempus tepiditatis ad primum fervorem redit.

Ad 1um: Bona creata non excitant gaudium spirituale, nisi prout referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit spirituale gaudium. Ideo hoc gaudium respondet directe dono sapientiæ.

Tres gradus doni scientiæ. Sunt correlativi ad tres gradus caritatis; bene indicantur a Dionysio Cartusiano (*De Donis*, tr. 3, a. 25). *Communiter primus gradus inclinat ad* strictam præceptorum obligationem. Secundus gradus inclinat ad consilia. Tertius gradus inclinat ad opera heroica.

In 1° gradu donum scientiæ ostendit universa creata respectu Dei esse *caduca* et *vana, nec propter se diligenda* ut finis. Et hic

gradus doni scientiæ ad salutem exigitur; influxus doni scientiæ apparet in momento conversionis et postea in nocte passiva sensuum.

In 2° gradu hoc donum docet *quomodo creaturæ symbolice manifestant Deum.* Item docet quod non nisi moderate illis utendum est in ordine ad salutem; sic in isto secundo gradu homo cognoscit *spiritum consiliorum* paupertatis et caritatis, et obedientiæ.

In 3° gradu donum scientiæ docet causas peccatorum, rationes negligentiæ, *perfectum abnegationis spiritum,* contemptum rerum temporalium usque ad heroicitatem, ut apparet in S. Francisco ab Assisio, in S. Joanne a Cruce ac si homo nullum affectum habere deberet pro creaturis absque relatione ad Deum consideratis, sed simul hoc donum in hoc tertio gradu mirabiliter ostendit *divinum symbolismum totius naturæ,* sic S. Franciscus agnoscit in omni creatura sensibili Dei vestigium, et in omni homine Dei imaginem.

Sic optime intelligitur sensus Cantici trium puerorum (DANIEL, III, 57): « Benedicite, omnia opera Domini, Domino; laudate et superexaltate eum in sæcula... Benedicite sol et luna, Domino; benedicite stellæ coeli, Domino... Benedicite fontes, Domino; benedicite maria et flumina Domino... ».

Ita bene intelligitur id quod dicit S. Joannes a Cruce (*Ascensio Montis Carmeli,* l. III, c. 19): « A tempore quo nihil quaero ex amore proprio, omnia mihi dantur a Deo, etiamsi ea non postulo », ut dixerat S. Paulus de apostolis « nihil habentes et omnia possidentes » (II *Cor.,* VI, 10). Ideo donum scientiæ prius manifestat *vanitatem creaturarum* prout considerantur independenter a Deo, et deinde *earum pulchritudinem* sub oculis Dei, prout « enarrant gloriam Dei ».

Unde præsertim in isto tertio gradu, donum scientiæ *disponit* ad infusam contemplationem, quæ proprie procedit a fide viva donis intellectus et sapientiæ illustrata, ut dicitur in præsenti articulo ad 3um. Cf. infra, q. 45, a. 6, de dono sapientiæ et de ejus tertio gradu.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI

Post considerationem fidei secundum quatuor eius causas et donorum correlativum, agendum est de vitiis oppositis. Hæc pars sic dividitur a S. Thoma:

Vitia opposita fidei: *Infidelitas*	de infidelitate in communi, q. 10; de hæresi, q. 11; de apostasia a fide, q. 12, quæ est desertio totius fidei, dum hæresis est desertio quoad partem tantum. Sic Julianus dicitur apostata, non hæreticus.
Vitia opposita confessioni fidei: *Blasphemia,* q. 13.	Blasphemia in Spiritum Sanctum, q. 14. Quidam theologi ponunt blasphemiam inter peccata contra religionem, sed gravior est quam peccata contra religionem sicut fides est altior religione.
Vitium oppositum *dono intellectus:*	*Cæcitas mentis* vel *hebetudo,* q. 15, quando agendum est de dono intellectus et de contemplatione, per oppositum agendum est de hoc vitio.
Vitium oppositum *dono scientiæ:*	*Ignorantia* de rebus spiritualibus, cf. supra I^a.II^{ae}, q. 76: de ignorantia ut est causa peccati in tractatu de peccato. An excuset a peccato? Non excusat si sit voluntaria.

Sic melius apparet quid sit donum scientiæ, quia eadem est ratio contrariorum.

Quæst. 10: De Infidelitate in communi, continet duodecim articulos, qui reducuntur ad tres partes:

1° *De ipso peccato infidelitatis:* a. 1: an sit peccatum; a. 2: in quo subjecto; a. 3: an sit maximum peccatum; a. 4: utrum ex eo sequatur quod omnis actio infidelium sit peccatum.

2° *De speciebus infidelitatis:* a. 5 et 6: de comparatione earum ad invicem.

3° *De modo agendi cum infidelibus:* a. 7: an sit cum eis disputandum; a. 8: an cogendi sint ad fidem; a. 9: an sit cum eis communicandum; a. 10: utrum possint christianis infideles præesse; a. 11: utrum ritus infidelium sint tolerandi; a. 12: utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ART. I. — UTRUM INFIDELITAS SIT PECCATUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia est involuntaria, deficiente propositione revelationis, et 2° quia si esset peccatum, esset vitium capitale, sed non enumeratur inter vitia capitalia.

Sunt quatuor conclusiones, quæ fundantur in sequenti divisione:

Infidelitas
- *negativa* est carentia fidei in eo, qui nihil audivit de fide, vel non audivit sufficienter.
- *positiva*
  - *privativa:* est carentia fidei in eo qui audivit sufficienter et non vult ei assentiri.
  - *contraria:* est carentia fidei in eo qui audivit sufficienter et non solum denegat assensum, sed *errorem positivum* contra fidem sustinet.

1a Conclusio est: *Infidelitas duplex est, scil. negativa* (seu involuntaria) *et positiva,* quæ est aut *privativa* aut *contraria.*

S. Thomas hic enumerat solum infidelitatem negativam et infidelitatem contrariam, sed contrariam paulo latius intelligit, prout comprehendit etiam privativam. Nunc consideranda est infidelitas privativa et contraria. Principium solutionis est: *infidelitas est peccatum prout est voluntaria,* sive *directe,* sive *indirecte.*

2a Conclusio: *Positiva infidelitas tum privativa tum contraria est peccatum.*

1° Prob. auctoritate Domini dicentis apud MARC. (XVI, 16): « Qui non crediderit, condemnabitur ». — (JOAN., III, 18): « Qui credit in eum (Filium Dei), non judicatur, qui autem non credit, jam judicatus est ». Atqui nemo codemnatur nisi propter peccatum.

Prob. 2° ratione theologica: Virtuti contrariatur vitium seu peccatum. Atqui positiva infidelitas sive privativa, sive contraria, est quid voluntarium contra virtutem fidei, quæ est necessaria ad salutem. Ergo est peccatum. Imo, ut notatur ad 1m: « Infidelitas est

contra naturam, prout in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis prædicationi ». Aliis verbis: infidelitas est *directe* peccatum contra Deum auctorem gratiæ, quia habere fidem supernaturalem non est in natura humana, sed *est indirecte peccatum contra legem naturalem,* quæ nobis jubet: obediendum est Deo quidquid Deus præceperit. Sic omne peccatum quod directe opponitur legi supernaturali, indirecte opponitur supremæ legi naturali. Unde jam *jure naturæ* homo et etiam societas tenentur revelationem divinam sufficienter propositam suscipere; hoc est contra liberalismum et indifferentismum.

Ad 3um notatur origo hujusce peccati, scil. oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei, et sano intellectui Patrum. Sic S. Gregorius ait: « ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones ». Et in hoc sunt multi gradus a pertinacia usque ad levitatem mentis sec. quam aliqui, ut videantur *progressum scientificum cognoscere,* ponunt in suis libris novas opiniones quæ nullum fundamentum habent, et quas postea negare debent, in altera editione emendata. Pro quibusdam scriptoribus, primum principium non est: attendendum est præsertim ad veritatem in omnibus servandam, sed attendendum est ad progressum, ac si semper novæ opiniones essent meliores, ut vult optimismus absolutus evolutionismi pantheistici, v.g. hegelianismi.

Sic quidam ex his auctoribus volunt baptizare omnia systemata quantumvis erronea; putant quod sicut S. Thomas baptizavit aristotelismum, ita possumus baptizare positivismum, kantismum et etiam hegelianismum. Non notant quod principia aristotelismi sunt conformia cum principiis rationis naturalis, dum principia aut positivismi, aut kantismi, aut hegelianismi totaliter opponuntur primis principiis rationis naturalis. In fine hi auctores debent admittere quod non possumus ipsum diabolum baptizare nec doctrinas quæ potius ab eo inspirantur quam a Deo.

De infidelitate positiva, cf. Conc. Trident. (DENZ., 808), in quo dicitur *per infidelitatem ipsa fides amittitur.* Sed ut ibidem (n. 837), dicitur, priores protestantes erraverunt dicendo: « *nullum est mortale peccatum, nisi infidelitas,* aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti » seu « pecca fortiter et crede fortius », sic in gratia remanebis.

Antea IV Conc. Lateran. definierat: « Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur ». Et omnes definitiones Ecclesiæ quæ dicunt hominem infidelem non posse salvari, eo ipso indicant infidelitatem positivam esse peccatum; cf. omnes declarationes Ecclesiæ contra indifferentismum et liberalismum, v.g. Lamennais. Ut aliquis pertineat ad animam Ecclesiæ debet habere fidem supernaturalem circa necessaria ad salutem stricta necessitate medii, saltem circa duo prima credibilia quod « Deus est et remunerator est ».

3a Conclusio S. Thomæ est: *Infidelitas mere negativa non est peccatum, sed poena peccati primi parentis,* scil. infidelitas eorum qui nihil de fide audierunt.

Prob. 1° auctoritate Domini dicentis: (JOAN., XV, 22): « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent ». Ut explicat Augustinus in Joan. hic Christus loquitur de peccato infidelitatis, quo scil. plures judæi non crediderunt in Christum. Insuper damnata est (DENZ., 1068) hæc Baii: « Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est ».

Prob. 2° ratione theologica, scil. quia hæc infidelitas negativa est omnino involuntaria. Nemo peccat omittendo quod facere non potest. Atqui illi qui nihil audierunt de fide aut non sufficienter audierunt, non possunt credere, juxta illud ad *Rom.,* X: « Quomodo credent ei quem non audierunt? ». Cf. hic ad 2^{m}, v.g. infidelitas prout aliquis non credit Immaculatæ Conceptioni B. Mariæ Virginis quae non fuerit ei sufficienter proposita. Sed, ut supra diximus, pro adultis non potest esse *infidelitas mere negativa* circa duo prima credibilia ad salutem omnino necessaria.

Hæc infidelitas mere negativa, quamvis non sit peccatum, est *poena* peccati primi parentis, poena inflicta propter peccatum originale quod est voluntarium in capite. Imo ipsum peccatum originale est privatio gratiæ justitiæ originalis, cuius pars erat fides, et in poena peccati primi hominis, eius filii nascuntur sine gratia sanctificante, sine fide infusa, sine spe et caritate; ut ait Conc. Trident. (DENZ., 788, 789): « *Adam peccando perdidit sibi et nobis sanctitatem et justitiam* », ergo eas receperat non solum sibi sed pro nobis; non erant in eo donum solum personale sed dos naturæ, et si in hoc textu Trident. justitia ut omnes concedunt significat justitiam originalem, sanctitas quæ dicitur per modum unius, exprimit gratiam sanctificantem.

Objectio: Sed videtur quod infidelitas etiam negativa sit peccatum *personale, saltem in adultis,* quia dantur omnibus auxilia sufficientia ad fidem.

Resp. dist.: dantur omnibus adultis saltem ante mortem auxilia vel remote, vel proxime sufficientia ad credenda ea quæ sunt de stricta necessitate medii ad salutem, concedo; sed ad credenda alia credibilia dantur sæpe auxilia solum *remote* sufficientia; et si adultus eis non resisteret, auxilia proxime sufficientia reciperet, sec. necessitatem salutis, quia « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo, monet facere quod possis et postulare quod non possis » (Conc. Trid.; DENZ., 804).

Cf. Bannez in nostro articulo. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 89, a. 6, de primo instanti usus rationis; in isto primo instanti ille qui non se convertit ad Deum saltem implicite cognitum, peccat, sed sæpe peccato superbiæ, non infidelitatis. Ita Bannez hic. Cf. Declarationem Pii IX (DENZ., 1647 sq.).

Dubium: Sec. præsentem articulum, in fine, videtur quod S. Thomas non amplius admittat explicitam fidem in Christo esse necessariam necessitate medii ad salutem.

Respondetur: Ex isto articulo sequitur solum quod hæc explicita fides de Christo non erat sic necessaria *ante* Christum; nam citatur verbum Christi: « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent » (JOAN., XV, 22). Sed probabile est quod etiam nunc ita est in regionibus in quibus nondum prædicatum est Evangelium.

4a Conclusio: *Infideles negative,* qui sic sine fide moriuntur, *damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum.*

Ratio est quia non datur poena, nisi propter peccatum. Cf. Concil. Coloniense citatum a Faucher in sua editione Summæ Theolog. S. Thomæ, 1887.

Dubium: Utrum ab infidelitate excusatur infidelis non credens, ductus opinione pro eo *minus probabili* de non divinitate Christianismi.

Respondetur negative. Hæc enim sententia laxistarum damnata est ab Innoc. XI (DENZ., 1154): *Tunc infidelis iste debet orare et ulterius inquirere, et si hoc non facit, jam peccat contra fidem, non adhibendo media necessaria ad perveniendum ad fidem.* Ita S. Alphonsus. Unde uno verbo *infidelitas est peccatum prout est voluntaria sive directe, sive indirecte* ex negligentia inquirendi veritatem revelatam, ac si homo diceret: quod Deus locutus fuerit an non, parum refert.

Alia dubia conf. apud Bannez, fol. 384-407.

ART. II. — UTRUM INFIDELITAS SIT IN INTELLECTU TAMQUAM IN SUBJECTO?

Conclusio: *Infidelitas est in intellectu sicut in proximo subjecto, sed pendet tamen a voluntate movente.*

1° Probatur ex communibus, quia contraria sunt in eodem subjecto, atqui fides est in intellectu, ut movetur a voluntate; ergo pariter infidelitas.

2° Probatur ex propriis: Quia proprius actus infidelitatis est *discredere* seu dissentire. Atqui hic actus, sicut credere, est actus intellectus moti a voluntate. Ergo.

Ad 1um: Sæpe voluntas movet ad discredendum per contemptum prædicationis fidei, vel declarationum Ecclesiæ.

Corollarium. — Dissentire contingit tripliciter. Cf. Cajetanum:

- Dissentire
  - positive: *sentiendo contrarium*, v.g. Deum non esse incarnatum.
  - negative
    - *non credendo simpliciter*, v.g. Deum esse incarnatum.
    - *dubitando* Deum esse incarnatum
      - *dubium proprie dictum*, neutralitas.
      - *suspicio*
        - pro : Deum esse incarnatum.
        - contra : Deum *non* esse incarnatum.
      - *opinio*
        - pro : opinor Deum esse incarn.
        - contra : opinor Deum *non* esse incarnatum.

2um Corollarium (Cajet.): *Quocumque* dictorum *modorum* contingat *dissentire* voluntas, id est *cum consensu*, peccatum est infidelitatis. Brevius: *omne dubium deliberatum contra fidem jam est peccatum infidelitatis.*

Confirmatur ex damnatione ab Innocentio XI duarum proposit. (Denz., 1170 sq.): « Potest quis *prudenter* repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem ». « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem, *stat cum notitia solum probabili revelationis*, imo cum formidine, *qua quis formidet*, ne non sit locutus Deus ». Et Conc. Vatic. jam cit. declaravit (1815): « Catholici non possunt justam causam habere fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, *assensu suspenso in dubium vocandi*, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint ».

Quoad peccatum infidelitatis quo amittitur fides, cf. infra, q. XI, a. 1, et 2, *de hæresi*, nam per infidelitatem gentilium vel etiam judaeorum non amittitur fides christiana, sed ei renititur antequam sit suscepta.

Art. III. — UTRUM INFIDELITAS SIT MAXIMUM PECCATUM.

Status quæstionis. — Difficultas apparet ex textu S. Augustini citati in 1a object. Noluit Augustinus judicare *an malus catholicus sit pejor quam hæreticus formalis qui in rebus moralibus videtur esse honestus.*

1a Conclusio est: *Infidelitas ex genere suo est peccatum gravius omnibus aliis quæ sunt contra virtutes morales*, scil. contra prudentiam, justitiam, religionem, fortitudinem, temperantiam. Ratio

est quia *infidelitas est magis directe contra Deum*, objectum virtutum theologicarum. Dicitur in hac conclusione *ex genere suo*, quia ex circumstantiis peccata contra virtutes morales possunt esse graviora, cf. ad 1m, item si cum majori advertentia committantur. Unde intelligenda est conclusio: « coeteris paribus ». Legere art. et ad 1m.

2a Conclusio: *Infidelitas non est ex genere suo peccatum gravius odio Dei.*

Cf. infra q. 34, a. 2: Nam odium Dei est maximum peccatum contra Spiritum Sanctum; quia voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative.

3a Conclusio: (cf. infra, q. 20, a. 3): *Infidelitas est sec. se gravius peccatum quam desperatio*: quia infidelitas sicut odium Dei est contra Deum sec. quod in se est, ipsam Dei veritatem non credendo; desperatio autem est contra Deum non in se, sed sec. quod eius bonum participatur in nobis; quia scil. homo non sperat se bonitatem Dei participare. Sic spes non est altior fide, sed inferior, ut satis communiter admittitur. Sed ex parte nostra desperatio est periculosior, quia sublata spe homines labuntur in vitia et ab omnibus bonis laboribus retrahuntur.

Dubium: *Pro aliis peccatis, v.g. adulterio*, si committatur a fideli et ab infideli, coeteris paribus, *an gravius peccet fidelis, quam infidelis?*

Resp. affirmative: ad 3m: tum propter notitiam veritatis ex fide, tum propter sacramenta fidei, quibus peccando fidelis contumeliam facit.

Infra IIa-IIae, q. 154, a. 12, dicitur quod peccata contra naturam ut pollutio voluntaria, sodomia et bestialitas, sunt gravissima in genere luxuriæ, sed non sunt gravissima absolute in omni genere. Imo adulterium ratione injustitiæ est absolute gravius quam pollutio voluntaria, item sacrilegium carnale, ratione irreligionis.

Art. IV. — UTRUM OMNIA INFIDELIUM OPERA SINT PECCATA?

In isto articulo S. Thomas clare exponit *traditionalem responsionem* quam postea rejecerunt Lutherus, Calvinus, Baius et Jansenius. Nunc hæc responsio negativa est de fide contra hos omnes hæreticos, cf. præsertim Conc. Trident., sess. 6, can. 7 (Denz., 798, 817), et contra Baium (Denz., 1016, 1022, 1035, 1038, *1040*, *1068*). Item contra Jansenistas (Denz., 1297, 1298, 1299).

Notandum est extra controversiam esse *infideles posse multos actus ex genere suo bonos facere* (v.g. veritatem dicere, diligere pueros suos) *et nullum actum meritorium gratiæ et vitæ aeternae eli-*

cere posse. Hæc duo erant extra controversiam; nam principium meriti est caritas quæ præsupponit fidem supernaturalem saltem circa duo prima credibilia. Sed contra prædictos hæreticos respondetur quod *infideles possunt facere quædam bona opera naturalia non solum ex genere suo bona, sed etiam ex circumstantiis bona,* scil. actus individuales *ethice* bonos.

Ratio est quia *peccatum mortale non totaliter corrumpit bonum naturæ;* et ad prædicta opera bona sufficit bonum naturae.

Objecto: Sed saltem hi actus fiunt mali si non ex objecto, saltem ex fine.

Respondetur: Infidelis potest hæc bona opera naturalia facere, *ea non referendo ad finem infidelitatis.* Sicut fidelis potest aliquod peccatum committere, mortale vel veniale, quod non refert ad finem fidei. Cf. ad 2m et ad 3m. Legere.

Art. V. — UTRUM SINT PLURES SPECIES INFIDELITATIS.

Resp.: Sunt tres prout aliquis diversimode recedit a fide, quam susceperat aut non.

Infidelitas
- *eorum qui fidem nunquam susceperunt,* nec professi sunt se suscipere: *paganismus* — athei, Deistæ, mahumetani
- *eorum qui fidem christianam susceperunt:*
  - in figura: *judaismus*
  - in manifestatione veritatis: *hæresis* ad quam reducitur apostasia, q. 12 et schisma, q. 39, quod tamen est magis contra caritatem.

Art. VI. — QUAENAM SPECIES INFIDELITATIS SIT GRAVIOR.

Difficultas est: Videtur quod infidelitas gentilium qui admittunt polytheismum sit gravior quam infidelitas v.g. pelagianorum, qui tenent existentiam Dei et Incarnationis Verbi. Aliis verbis gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam judæi et hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo videtur quod infidelitas gentilium sit omnium gravissima, rejiciunt enim Vetus et Novum Testamentum.

Attamen ex alia parte in II Petri (II, 21), legitur: « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrorsum converti »; sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ

1a Conclusio: *Formaliter et simpliciter loquendo infidelitas hæreticorum est omnium pessima;* et postea *infidelitas judæorum est gravior quam infidelitas gentilium*

Prob. 1° auctoritate S. Petri (IIa, II, 21): « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrorsum converti ».

Prob. 2° ratione theologica, in hoc fundata quod infidelitas hæreticorum est *magis voluntaria.* Aliquis enim magis voluntarie et gravius peccat contra fidem, qui *fidei jam susceptæ* renititur, quam qui renititur fidei non susceptæ; sicut gravius peccat qui voluntarie non implet quod promisit, quam si non impleat quod nunquam promisit.

2a Conclusio: *Materialiter est e converso,* quia in pluribus errant gentiles quam judæi, et judæi quam haeretici.

Corollarium: Formaliter longius sunt a catholicismo illi qui ab eo *recedunt* adhuc plura dogmata conservando, quam illi qui ad catholicismum *tendunt,* pauciores veritates tenendo.

Art. VII. — UTRUM SIT CUM INFIDELIBUS PUBLICE DISPUTANDUM.

Distinguendum est:

Respondet S. Thomas quod aliquis fidelis publice disputando cum infidelibus potest *tripliciter peccare:* 1° si disputat *tanquam dubitans* de fide, quæ nunquam potest in dubium revocari; 2° si disputat *cum scandalo infirmorum,* quorum scil. fides ex disputatione magis periclitatur quam firmetur, scil. si non est in tali regione necessitas confutandi errores hæreticorum; 3° si disputans *non est satis doctus ad argumenta infidelium solvenda.*

E contra, sufficienter eruditus licite et laudabiliter disputat cum infidelibus, ad confutandos eorum errores, imo ad id tenetur, si ex eius silentio fides infirmorum veniat in discrimen, sic fecerunt S. Stephanus (*Act. Ap.,* VI et VII) et S. Paulus (*ibid.,* IX).

Doctrina S. Thomæ postea confirmata est a jure canonico, cf. Codicem, 1325, § 3: « Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas præsertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctæ Sedis, aut, si casus urgeat, loci Ordinarii ».

Art. VIII. — UTRUM INFIDELES SINT COGENDI AD FIDEM.

Distinguendum est prout infideles aliquando fidem aut susceperunt, aut non susceperunt.

1ª Conclusio est: *Infideles qui nunquam fidem christianam susceperunt, ut pagani et judæi, nullatenus sunt cogendi ad fidem*, possunt tamen cogi præsertim in Statu catholico, ut non impediant fidem.

Prob. 1° auctoritate Conc. Trident., sess. 14, cap. 2 (DENZ., 895): « *Ecclesia in neminem judicium exercet, qui non prius in ipsam, per baptismi januam, fuerit ingressus* ». Ita S. Paulus dicit (I *Cor.*, V, 12): « Quid mihi de iis qui foris sunt judicare? ». Et hoc constat etiam ex modo quo Christus misit Apostolos ad prædicandam fidem, non ut milites armatos, sed ut agnos in medio luporum, quod si aliqui Evangelium recipere nolint, Christus non mandat ut apostoli vim adhibeant, sed ut exeant et excutiant pulverem de pedibus suis. Imo filii Zebedei vocati sunt « boanerges », quia volebant Samaritanos incredulos igne coeli consumere, Christus dixit his duobus junioribus Apostolis: « Nescitis cuius spiritus estis ».

Prob. 2° ratione theologica: quia *credere voluntatis est*, ut ait Augustinus, tr. 26 in Joann.: « Caetera potest homo nolens, credere vero non nisi volens ».

Confirmatur pluribus declarationibus Ecclesiæ, quæ prohibent ne infideles vi compellantur ad fidem.

Attamen Constantinus laudabiliter idolorum templa destruxit; hoc erat laudabile, quia colere plures deos est contra legem naturæ, cuius custos et defensor est quilibet princeps in suis subditis. Sed lex fidei christianæ est supernaturalis, ad quam non se extendit potestas sæcularis.

Infideles vero possunt cogi ut non impediant fidem et fidei prædicationem, blasphemiis, malis suasionibus, aut apertis persecutionibus. Ecclesia enim habet jus et mandatum a Christo prædicandi Evangelium in universo mundo. « Et propter hoc, ait S. Thomas, fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent,... ne infideles fidem Christi impediant ». Et infideles non possunt negare quod sit ad minus probabilitas in favorem Christianismi.

2ª Conclusio: *Infideles qui aliquando fidem* SUSCEPERUNT, ut HÆRETICI, *et apostatæ*, POSSUNT *etiam corporaliter compelli ut impleant id quod promiserunt*. Agitur saltem de legitimitate coercitionis.

Prob. 1° ex antiquo jure ecclesiastico desumpto ex IV Conc. Tolet. Et etiam ex Conc. Trident., sess. 7, can. 14 (DENZ., 870): « Si quis dixerit *parvulos baptizatos, cum adoleverint*, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se nolle responderint, *suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos*, nisi ab Eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur donec resipiscant, *a. s.* ».

Sed quoad executionem poenarum temporalium, quæ sec. antiquum jus legitime infligi a brachio sæculari possunt hæreticis, cf. Codicem, can. 6, n. 5: « Poenæ quæcumque antiqui juris, quarum in Codice nulla fit mentio, sunt abrogatæ. Quoad poenas spirituales ut excommunicatio cf. Codicem Juris Canonici, can. 2314-2316, 2372. Cf. infra, q. XI, a. 3: utrum hæretici sint tolerandi.

2° Probatur legitimitas coercitionis auctoritate S. Augustini citati ad 1m. Dicit in Ep. 48: « Mea primitus sententia erat neminem ad unitatem fidei esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis; nam primo opponebatur civitas mea, quæ cum tota esset in parte Donati ,ad unitatem catholicorum *timore legum imperialium* conversa est ».

Item Augustinus citatus ad 3m et 4m dicit in Ep. 185: « Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed *aliter non meruit habere pacem Domus David, nisi Absalon filius eius*, in bello quod contra patrem gerebat, *fuisset extinctus*. Sic Ecclesia catholica, *si aliquorum perditione coeteros colligit*, dolorem materni sanat cordis *tantorum liberatione populorum* ».

3° Probatur ratione theologica: Subditi compelli possunt a superioribus *ut suæ obligationi satisfaciant*. Atqui illi qui fidem susceperunt et baptizati sunt, incorporati sunt Ecclesiæ, ut eius *subditi* et se obligaverunt ad fidem servandam. Ergo a superioribus compelli possunt ut suæ obligationi satisfaciant, et hoc poenis spiritualibus, vel etiam temporalibus qua ad forum sæculare pertinent, sub directione Ecclesiæ. Cf. infra, q. XI, a. 3: utrum hæretici sint tolerandi. Cf. Jus actuale, Codex de poenis et delictis contra fidem et unitatem Ecclesiæ (n. 2314, § 1, n. 1, 2, 3; 2315, 2316, 2372). « Omnes a christiana fide apostatæ et omnes et singuli hæretici aut schismatici incurrunt ipso facto excommunicationem... Si sectæ acatholicæ nomen dederint vel publice adhæserint, ipso facto infames sunt et firmo præscripto can. 188, n. 4, clerici, monitione incassum præmissa, degradentur. Suspectus de hæresi, qui monitus causam suspicionis non removeat, actibus legitimis prohibeatur, et clericus præterea, repetita inutiliter monitione, suspendatur a divinis ».

Objectio: Infideles qui nunquam fidem susceperunt non sunt ad eam cogendi, quia voluntatis est credere; atqui eadem ratio militat pro hæreticis. Ergo non sunt cogendi.

S. Thomas respondet ad 3m: « Sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed *tenere eam acceptam est necessitatis*. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant ».

Hoc autem intelligitur: 1° *in statu catholico*, et 2° *ut quid per se licitum, sed per accidens quandoque majus malum sequeretur*, cf. ad 1m; 3° *relate ad hæreticos qui personaliter susceperunt fidem* saltem accipiendo baptismum in infantia. Sed *filii hæreticorum post duas vel tres generationes fiunt sæpe ut infideles qui nunquam fidem susceperunt.*

Art. IX. — UTRUM CUM INFIDELIBUS POSSIT COMMUNICARI.

S. Thomas distinguit: hæc communicatio prohibetur vel *in poenam* infidelibus inflictam, vel *ad cautelam* seu præservationem fidelium.

1a Conclusio est: *Ecclesia infligit poenam excommunicationis hæreticis et apostatis,* non vero infidelibus qui nunquam fidem susceperunt et non sunt subditi eius jurisdictioni.

Hæc poena est proportionata culpæ, et remanet in jure actuali.

2a Conclusio est: *Ad cautelam seu præservationem fidelium, simplices fideles et infirmi prohibendi sunt a communione infidelium, non vero docti et firmi in fide;* isti possunt communicare cum paganis et judæis ad eorum conversionem. Ratio de se evidens est.

In Codice Juris Canonici dicitur (can. 1258): « *Non licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.* Tolerari potest præsentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque solemniis, dummodo perversionis et scandali periculum absit ». — (Can. 2267): « Comunicatio in profanis est prohibita cum excommunicato vitando, nisi rationabilis causa excuset ». — Item canone 2257 ss., de excommunicatione in se.

Canon 2314 ss., de delictis contra fidem et unitatem Ecclesiæ, ut jam dictum est: « *Omnes a christiana fide apostatæ et omnes et singuli hæretici aut schismatici: 1° incurrunt ipso facto excommunicationem*... si sectæ acatholicæ nomen dederint vel publice adhaeserint, ipso facto infames sunt, et clerici, monitione incassum præmissa, degradantur ». Cf. ibidem, de suspectis de hæresi.

Art. X. — UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRAELATIONES SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES.

Status quæstionis. — Prælatio hic sumitur in eodem sensu ac dominium, nam ad 2m agitur de prælatione Cæsaris. Distinguendum est inter prælationem vel dominium acquirendum et jam acquisitum.

1a Conclusio: *Nullo modo permitti potest hoc dominium de novo instituendum,* quia hoc cederet in scandalum et in periculum fidei. Et ideo S. Paulus (I *ad Cor.*, vi, 1), prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli.

2a Conclusio: *Dominium jam introductum jure humano non tollitur per conversionem aliquorum subditorum,* vel per hoc quod fideles in hac regione veniant, sic prælatio Caesaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus, ad 2m. Ratio est: quia jus divinum ex quo oritur distinctio inter fideles et infideles, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Sic damnata est hæc propositio Wicleffi (Denz., 595): « Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, dum est in peccato mortali ».

3a Conclusio: Attamen *tale jus dominii tolli potest per sententiam Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis;* quia infideles merentur, *propter culpam suam gravem,* potestatem amittere supra fideles.

Sic Ecclesia quandoque *solvit fidelitatis jusjurandum* quorundam populorum christianorum erga imperatorem hæreticum aut schismaticum excommunicatum.

4a Conclusio: in fine: *Ecclesia potest* etiam privare infideles non ei subjectos temporaliter, dominio tam universali quam particulari super christianos, *sed hoc non facit,* ad vitandum scandalum. Sicut etiam Dominus ut dicitur apud Matth. (xvii), ostendit quod poterat se a tributo excusare, sed tamen mandavit tributum solvi, ad vitandum scandalum.

Art. XI. — UTRUM RITUS INFIDELIUM SINT TOLERANDI.

Agitur de Statu catholico:

Conclusio S. Thomæ est: *Ritus infidelium per se non sunt tolerandi, sed per accidens tolerari possunt, ad vitanda pejora mala.* Sicut Deus permittit aliqua mala fieri, ne eis sublatis majora bona tollerentur vel pejora mala sequerentur. Sic Augustinus aiebat: « Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus ». « Propter hoc etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit », quando erat magna infidelium multitudo, et nunc ita est. Ritus judæorum specialiter tolerari possunt prout manifestant in figura veritatem Christianismi.

Art. XII. — UTRUM PUERI JUDAEORUM ET ALIORUM INFIDELIUM SINT INVITIS PARENTIBUS BAPTIZANDI.

(Cf. III, q. 68, a. 10: de baptismo).

Scotus et scotistæ responderunt affirmative, et hoc provenit ex eorum conceptione *juris naturalis* quod juxta eos non est necessarium nec absolute distinguitur a jure positivo. S. Thomas et communius theologi respondent *negative, exceptis certis casibus.*

1° Probatur ex consuetudine Ecclesiæ non baptizandi filios judæorum invitis parentibus, cum tamen Ecclesia potuisset hoc postulare sub imperatoribus christianis, ut Constantinus et Theodosius.

S. Thomas hic dicit: « Magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris, quia doctrina catholicorum doctorum auctoritatem habet ab Ecclesia, cuius igitur consuetudo est in omnibus æmulanda ».

2° Probatur duplici ratione:

1° Quia hi pueri si in infantia baptizarentur, *postea de facili relinquerent fidem*, et hoc esset in detrimentum fidei. Aliis verbis est evidens periculum perversionis et apostasiæ in gravem injuriam fidei et sacramentis; et gravius peccat qui recedit a vera fide, quam ille qui ad eam non accedit.

2° Quia *de jure naturali* est quod *filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris.* Unde contra justitiam naturalem esset eripere pueros nondum adultos a potestate parentum, etiam ad eos baptizandos « sicut etiam contra justitiam naturalem esset si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus », ut dicit S. Thomas (*Summ. Theol.*, III, q. 68, a. 10). Sed quando pueri perveniunt ad usum rationis tunc possunt quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsis providere.

Ad 1um: E contra conjuges possunt uterque, altero invito, fidei assentire, quia habent usum liberi arbitrii.

Pro pueris infidelium sunt tamen TRES CASUS *in quibus baptizari possunt,* sec. communem sententiam (cf. *Tractatus de baptismo*, III, q. 68, a. 10 et Billuart).

1us casus est, si *puer sit ita mori proximus*, ut nulla spes vitæ moraliter remaneat, tunc potest secreto baptizari, inconsultis parentibus; quia tunc puer non exponitur periculo apostasiæ; neque minister sed ipsa mors illum a parentibus eripit. Et ita solent se gerere missionarii apud Indos.

2us casus est si puer sit ita abstractus a parentum custodia ut nulla sit spes reditus ad illos; quia tunc parentes censentur amisisse usum juris paterni ac si essent mortui.

3us casus est *si alteruter parentum ad fidem conversus, in baptismum prolis consentiat altero repugnante,* tunc potest baptizari. Ita definivit Gregorius IX et IV Conc. Tolentanum, cap. 14, anno 589. Ratio est quia prævalere debet consensus illius parentum qui est in favorem religionis et in utilitatem pueri. Nec est periculum apostasiæ, quia puer præsumitur instruendus a conjuge fideli.

Solutio objectionum Scoti. Principalis objectio contra prædictam thesim est: Melius est obedire Deo auctori legis baptismi pro omnibus *quam parentibus* immerito nolentibus filios suos baptizari.

Respondetur cum Cajetano et Soto, comparatio non est instituenda inter Deum qui ordinat baptismum et parentes nolentes, sed comparatio instituenda est inter Deum ut auctorem naturæ et naturalis juris paterni, et Deum ut auctorem fidei et legis baptismi.

Potuit ergo Deus duplici modo instituere legem baptizandi omnes: 1° ut impleretur non obstante jure naturali; 2° ut impleretur servato jure naturali. Atqui secundo modo hanc legem instituisse existimamus, quod ex pluribus apparet: 1° Quia lex gratiæ non destruit, sed perficit naturam ab ipso Deo conditam. 2° Quia non legimus in S. Scriptura omnes esse baptizandos, derogando juri naturali. 3° Quia lex baptismi non tollit alia jura naturalia, v.g. non licet occidere matrem morituram ut baptizetur infans quem habet in utero; nec licet furari ad baptizandum. Ergo pariter. 4° Quia noluit Deus per legem baptismi derogare juri naturali quod habent adulti ut libere de se disponant, et ideo non possunt vi cogi ad baptismum. Ergo pariter. 5° Denique hanc esse Dei et Christi voluntatem colligitur ex constanti Ecclesiæ usu, ut dicit S. Thomas initio articuli [1].

Aliæ autem objectiones reducuntur ad istam fundamentalem, unde non in eis immorandum est, cf. *Tractatum de baptismo.* Attamen pro pueris infidelium sunt tres casus extraordinarii, in quibus baptizari possunt, ut supra dictum est.

Sic terminatur quæstio de infidelitate in communi, quæ sic breviter resumitur. Infidelitas positiva est peccatum, et maximum, minus grave quam odium Dei, sed gravius desperatione et omnibus peccatis contra virtutes morales; inter species infidelitatis, hæresis est pessima, postea judaismus; paganismus est formaliter peccatum minus grave, quamvis materialiter plures veritates revelatas rejiciat. Ritus infidelium in statu catholico non debent tolerari per se, sed solum per accidens ad majora mala vitanda.

Notandum est quod sæpe vocantur *infideles* illi qui non sunt nec judæi nec hæretici, quia species inferior retinet nomen generis, et infidelitas gentilium est in genere infidelitatis species inferior prout in ea minus invenitur ratio peccati, est enim formaliter minus gravis quam judaismus et hæresis.

[1] Nullus forsitan est textus S. Thomæ in quo magis explicite affirmatur *jus paternum esset naturale.* Hoc præsertim notandum est *contra positivistas* hodiernos qui tenent jus paternum esse positivum, ab ipsa societate constitutum, sicut antiqua Roma dederit patri potestatem vitæ et mortis supra filios suos. Unde juxta hos positivistas, societas potest limitare nunc vel revocare jus quod prius concesserat patri erga filios suos, et nunc potest, ut aiunt declarare, v.g. quod *instructio et educatio* puerorum pertinet *directe ad Statum qui potest etiam contra parentes imponere suam doctrinam,* v.g. positivismum. Sic positivismus incredulus loquitur nunc sicut theologicus positivismus Scoti contra legem naturalem sed hoc applicat in sensu opposito. Ergo defendenda est necessitas juris naturalis et juris paterni ut hic fecit S. Thomas.

QUÆSTIO XI.

DE HÆRESI

Sunt quatuor articuli qui reducuntur ad duas partes:

1ª PARS: *De ipsa hæresi:* a. 1: an sit species infidelitatis; a. 2: de materia circa quam versatur.

2ª PARS: *De hæreticis:* a. 3: utrum hæretici sint tolerandi; a. 4: utrum revertentes sint recipiendi.

ART. I. — UTRUM HÆRESIS SIT SPECIES INFIDELITATIS.

Ex hoc articulo illustratur quæstio: quonam peccato amittitur fides.

Responsio S. Thomæ est: *Hæresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.* Est ipsa definitio hæresis formalis, quæ sic etiam exprimi potest ut melius appareat eius genus et differentia specifica: hæresis formalis est *error pertinax, fidei manifeste contrarius, in eo qui fidem Christi in veritate professus est.* Sed hæc explicita definitio non potest sic dari nisi in fine venationis, post art. secundum. S. Thomas ostendit hanc definitionem esse bonam, incipiendo a definitione nominali et ab etymologia. Hæc venatio seu inquisitio definitionis realis sic breviter exponi potest.

Hæresis græce ab *electione* dicitur, prout scil. haereticus proprio judicio et propria voluntate eligit quædam dogmata et alia rejicit. *Electio* autem est circa media ad finem, dum intentio est circa finem ipsum. Unde non eodem modo fit deviatio a rectitudine fidei christianæ, per malam intentionem infidelitatis et per malam electionem hæreseos.

Explico: Ille qui non vult Christo assentire habet malam intentionem circa finem, sic est infidelitas paganorum et judæorum. Ille qui intendit Christo assentire, sed inter dicta Christi *male eligit* sec. proprium judicium et propriam voluntatem, est hæreticus. Unde hæresis est species distincta infidelitatis.

Sic apparet eadem notio in definitione nominali et in definitione reali prout quid nominis confuse continet quid rei. *Secta* est quasi idem ac hæresis, et dicitur a sectando specialem opinionem.

Notandum est quod quamvis hæresis sit potius in mala electione quam in mala intentione, est gravior judaismo et paganismo, ut dictum est; quia gravius est *rejicere* fidem jam susceptam, quam fidem nondum susceptam.

Ad 2um notatur quod finis propter quem aliquis fit hæreticus est *superbia* et *cupiditas*, scil. commodum temporale, et maxime principatus et gloria, vel ut dicitur ad 3m phantastica illusio (utopia), simul cum superbia, qua aliquis præeligit suum proprium judicium judicio Ecclesiæ ut v.g. Lammenais.

Plura sunt dubia ad quorum solutionem requiritur attenta explicatio terminorum definitionis hæreseos communiter receptæ. Antea tamen legendus est art. II, S. Thomas non dat definitionem realem initio, sed post inquisitionem eius.

ART. II. — UTRUM HAERESIS SIT PROPRIE CIRCA EA QUAE SUNT FIDEI.

Responsio est affirmativa et fundatur in textu S. Augustini citato in arg. sed c. in quo textu notatur pertinacia sec. quam hæretici « contumaciter resistunt et sua pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt ».

Quoad corpus articuli est difficultas ad intelligendam distinctionem datam a S. Thoma.

Conclusio eius est: *Hæresis formalis,* quæ importat *corruptionem fidei christianæ, est falsa opinio pertinax circa ea quæ ad fidem pertinent sive directe et principaliter, ut duodecim articuli fidei, sive indirecte et secundario,* ut aliæ veritates revelatæ. Circa primam partem conclusionis nulla est difficultas: error pertinax contra duodecim articulos fidei qui sunt in Symbolo, est hæresis, quia omnino directe contra fidem, cui opponitur peccatum hæresis. Difficultas est quoad secundam partem: Quid intelligit S. Thomas per *ea quæ indirecte et secundario pertinent ad fidem?* vel sunt veritates fidei minus principales quam duodecim articuli Symboli, et sic nulla difficultas; vel sunt conclusiones theologicæ illative deductæ ex fide et ex principio naturali, tunc est difficultas, quia generaliter tenetur saltem nunc quod propositio contradictorie opposita conclusioni theologicæ sic deductæ non damnatur proprie ut *haeresis,* sed solum ut *error;* et multi theologi negant quod conclusio theologica sic deducta possit definiri ut dogma quia non est simpliciter revelata.

Ad solutionem hujusce difficultatis notandum est quod tempore S. Thomæ nondum clare distinguebantur hæ sequentes quindecim notae propositionum fidei adversarum. Scil.: 1° *hæretica,* 2° *hæresi proxima,* 3° *hæresim sapiens* aut suspecta de hæresi, 4° *erronea,* 5° *errori proxima,* 6° *errorem sapiens* aut suspecta de errore, 7° *male sonans,* 8° *captiosa,* 9° *temeraria,* 10° *piarum aurium offensiva,*

11° *scandalosa*, 12° *blasphema*, 13° *schismatica*, 14° *seditiosa*, 15° *injuriosa*, et aliæ. Cf. *Ant. de Panormo*, *Scrutinium doctrinarum*, ubi censurarum species 69 exhibentur. Cf. DE GROOT, O. P., *De Ecclesia*, q. X, a. 5, p. 380. Cf. SALMANT., *De Fide*, disp. IX, dub. IV, n. 38. Hæ diversæ notae praecipue sumuntur ex Concilio Constantiensi, sess. 8, in damnatione Wicleffi, ubi relatis 45 propositionibus ab illo assertis (DENZ., 581) enuntiantur multiplices notæ. Item post damnationem errorum Baii (DENZ., 1080). Hoc etiam constat ex communi praxi Tribunalis S. Inquisitionis.

Ad solutionem dubii de sensu S. Thomæ, respondeo, sec. litteram hujusce articuli, « propositiones *indirecte* et *secundario* ad fidem pertinentes » sunt veritates fidei sed minus principales quam duodecim articuli fidei, et, ut hic dicitur, sunt veritates « ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli » scil. alicuius ex duodecim vel quatuordecim articulis fidei.

Hæc solutio confirmatur ex art. præcedenti in quo dicitur quod ille est hæreticus, qui « non eligit ea quæ vere a Christo sunt tradita » et hæc sunt plusquam conclusiones theologicæ sed veritates fidei, quamvis possint esse infra articulos fidei. Confirmatur ex IIª-IIæ, q. 1, a. 6, ad 1m. Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda; articuli fidei hic definiuntur duodecim principales veritates fidei in quibus est specialis difficultas ad credendum. Ibidem dicitur: « quædam vero proponuntur in S. Scriptura, *ut credenda, non quasi principaliter intenta*, sed ad prædictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios vel quod ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus... ». Hæc non sunt conclusiones theologicæ, sed veritates fidei sec. Scripturam, ex quarum negatione sequeretur negatio hujusce articuli « Credo in Spiritum Sanctum qui locutus est per prophetas ».

Confirmatur etiam ex IIª-IIæ, q. 2, a. 5: « Per accidens et secundario se habent ad objectum fidei omnia, quæ in S. Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios et quod David fuit filius Isaï et alia hujusmodi ».

Item in Iª, q. 32, a. 4, dicitur: « Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei, sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanæ, ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam ».

Unde S. Thomas non loquitur hic de conclusionibus theologicis. Sic cessant difficultates.

Ad 2um explicantur verba classica glossæ ord.: « *ex verbis inordinate prolatis fit hæresis*, prout verba sunt signa conceptuum ». Ita ille, ut ibidem dicitur, qui intorquet expositionem S. Scripturæ ad hoc quod est contrarium sensui litterali Spiritus Sancti.

Ad 3um notatur cum S. Augustino quod *pertinacia* requiritur ad hæresim formalem; si vero non est pertinacia in opinione, quia scil. hæc opinio nondum apparet contraria doctrinae Ecclesiae, tunc in opinione non est hæresis formalis. Unde dicit S. Thomas, « sic aliqui Doctores dissentire videntur... in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, *si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret*, hæreticus censetur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice ». S. Thomas citat Decreta juris, et textum S. Hieronymi.

Unde non est hæreticus qui tenet falsam sententiam circa ea quæ sunt fidei, si non habeat pertinaciam, sed paratus sit corrigi ab Ecclesia. Unde *ad hæresim requiruntur duo:* 1° ERROR MANIFESTE CONTRA FIDEM, *hoc spectat ad intellectum*, et 2° PERTINACIA, *quæ spectat ad voluntatem* sicut per oppositum credere est actus intellectus, sed præsupponit piam motionem voluntatis (cf. Cajetanum).

Notavit S. Thomas, Iª, q. 32, a. 4, *aliquod corollarium*, scil. post multas definitiones Ecclesiæ, « *multa nunc reputantur hæretica, quae prius non reputabantur*, propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur ». Sic doctrina Ecclesiæ, magis ac magis explicite proposita est sicut navis quæ durante itinere novas merces suscipit et profundius in mare immergitur quam initio itineris, et ideo fractio superioris partis navis, quæ initio non erat periculosa, postea valde periculosa est, nam per fractionem istam acqua penetrat in navim.

Remanent plura dubia solvenda, scil.: Utrum dubius in fide sit hæreticus, utrum negans pertinaciter conclusionem theologicam certam sit hæreticus. Ex solutione horum dubiorum illustratur quæstio: quodnam peccatum mortale requiritur ad amissionem fidei infusæ.

Ad solutionem horum dubiorum oportet prius explicare terminos quibus conficitur definitio *hæresis formalis*, ad quam pervenimus in fine venationis. Hæc definitio sic exprimitur in Codice Juris Canonici, canon 1325, n. 2: « *Post receptum baptismum, si quis nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, hæreticus est;* si a fide christiana totaliter recedit, apostata, si denique subesse renuit Summo Pontifici, aut cum membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusat, schismaticus est ».

Sic habetur definitio hæretici, quæ respondet definitioni communiter datæ ipsius *hæresis* formalis, scil. est *error pertinax, fidei divinæ manifeste contrarius, in eo qui fidem Christi in veritate professus est*. Hæc definitio bene explicatur a Billuart, cf. etiam TURRECREMATA, *De Eccles.;* SALMANTICENSES, *De Fide*, index; DE GROOT, *De Eccles.*, q. X, a. 5.

1° *Error* est genus, cæteræ particulae sunt differentia. Error est vel *positivus assensus* falsi vel *dissensus* veri, prout nempe vel affirmatur esse id quod non est, vel negatur esse quod est, vel dubitatur esse quod est; et videbimus infra quod ille qui deliberate et pertinaciter dubitat dubio positivo de aliquo articulo fidei sufficienter proposito ab Ecclesia, sic errat, nam dissentit, discredit, recedit a motivo formali fidei.

2° Dicitur *error contrarius fidei*, quia hæresis est vitium oppositum fidei; unde error quantumvis pertinax, contrarius veritatibus *humanis* non est hæresis; nec etiam error contra *conclusionem theologicam*. (Cf. infra).

3° Dicitur error *manifeste* contrarius fidei; quia, si quis teneret aliquid contrarium fidei, de quo certum et manifestum non foret quod illi esset contrarium, non esset hæreticus saltem formalis. Illud autem est *certo et manifeste de fide quod est manifeste et certo a Deo revelatum*, sive *immediate* pro propheta, *sive in S. Scriptura*, v.g. « et Verbum caro factum est », *sive in definitionibus Ecclesiæ*, et quod tanquam de fide tenent omnes catholici. Cf. infra differentiam inter hæresim et notam sic dictam « proxima hæresi ».

Multi auctores ponunt in definitione hæresis: error manifeste contrarius fidei *catholicæ;* sed ut ait Billuart et Salmant., fol. 278, jam in foro interno, coram Deo, non coram Ecclesia, esset hæreticus ille qui rejiceret veritatem sibi immediate revelatam a Deo, ut revelata est prophetis et etiam Apostolis. Imo juxta quosdam theologos ut Gotti aliquis posset esse hæreticus in foro interno si rejiceret revelationem privatam sibi a Deo manifeste factam, v.g. si S. Joanna de Arco rejecisset veritatem suæ missionis a Deo revelatæ, quia recessisset ab auctoritate Dei revelantis. Juxta Salmant. et plures alios e contrario assensus revelationi privatæ non fit per fidem, sed sub lumine prophetico (cf. opus nostrum: *Perfection chrét. et contemplation*, t. II, p. 542). Quidquid sit de hac opinione, negans revelationem privatam et manifestam sibi factam, non haberetur ut hæreticus ab Ecclesia, nec subjiceretur poenis hæreticorum.

Dicitur error *in eo qui fidem Christi in veritate professus est*, saltem accipiendo baptismum, sic distinguitur hæresis a paganismo et a judaismo.

Dicitur denique error *pertinax;* hæc particula indiget majori explicatione, quia est proprius character hæreseos. *Pertinacia est obstinata adhæsio propriæ sententiae contra fidem sufficienter manifestatam* ita ut aliquis contradicat fidei non ex ignorantia sed ex mala voluntate.

Hæc pertinacia requiri ad hæresim patet: 1° ex nomine haeresis, est enim, ut diximus, *mala electio;* 2° ex hoc quod ad fidem requiritur pia motio voluntatis, inclinans intellectum, ergo per oppositum ad hæresim requiritur *prava affectio voluntaria* ad dissentiendum pertinaciter veritati per Ecclesiam propositæ; 3° hoc constat etiam ex pluribus textibus S. August. citatis a S. Thoma, a. 2; 4° ex definitione hæresis in codice juris.

1um Corollarium: *Ad pertinaciam non requiritur diuturnitas temporis*, sufficit dissensus voluntarius fidei per Ecclesiam sufficienter propositæ, quod potest haberi in instanti.

2um Corollarium: *Non est hæreticus formalis ille qui ex ignorantia etiam culpabili, crassa et supina repugnat fidei, paratus tamen assentire si esset instructus.* Iste peccat quidem et mortaliter, ignorando voluntarie quæ debet scire, non est tamen pertinax.

3um Corollarium: *Ille est hæreticus formalis, qui repugnat fidei ex ignorantia affectata*, saltem eo fine ut liberius erret in fide, aut quia contemnit auctoritatem Ecclesiæ, ita ut etiamsi constaret de eius mente, *nollet* tamen acquiescere. Hic homo enim est pertinax.

4um Corollarium: *Ad peccatum hæreseos non sufficit voluntarium in causa*, quia hæresis dicitur ab *electione*, unde requiritur mala electio pertinax opposita fidei. E contrario ad alia peccata sufficit voluntarium in causa, sic qui occidit hominem ex ignorantia graviter culpabili est vere homicida, v.g. quia dicit: id quod est in silva videtur esse fera et non homo et quamvis hoc non sit certum, parum refert, ferio. Unde ex peccato mortali imprudentiæ vel inoboedientiæ legendo libros hæreticos nondum amittitur fides, sed est via ad eam amittendam.

5um Corollarium: Ad peccatum hæreseos sufficit quod *aliquis veritatem ab Ecclesia infallibiliter propositam neget cum pertinacia*, scil. non necesse est quod agnoscat hanc veritatem esse *revelatam*, alias rarissimi aut nulli essent hæretici, quippe qui communiter æstimant sua dogmata esse vera et revelata, contraria esse falsa et non revelata.

Nec obstat quod non agnoscat saltem in hac materia auctoritatem infallibilem Ecclesiæ, sufficit quod possit et debeat eam agnoscere, et quod pertinaciter despiciat motiva credibilitatis quæ manifestant auctoritatem Ecclesiæ esse revelatam et evidenter credibilem.

6um Corollarium: *Pertinacia hæresis est* IMMEDIATE non contra veracitatem Dei revelantis, sed *contra auctoritatem infallibilem Ecclesiæ*, quam pertinaciter negant hæretici. Et quia Ecclesia infallibiliter proponit veritates a Deo revelatas, MEDIATE *pertinacia est contra Primam veritatem revelantem.*

Quomodo generaliter hæreticus venit ad istam pertinaciam? — Generaliter sustinet opinionem falsam, quam postea ratione superbiæ non vult retractare, sese subjiciendo Ecclesiæ ut Lamennais, Loisy; et postea volendo invenire theoreticam justificationem suæ rebellionis, prætextum invenit v.g. in defectibus et erroribus hominum Ecclesiæ; sic pervenit ad negationes ultimas, et quandoque ad apostasiam, negando totam revelationem christianam. Hæresis incipit quando peccans, ad *justificationem* suæ positionis, inquirit *motiva objectiva* et *non solum subjectiva*, sic transit a peccato superbiæ ad hæresim.

Dubia.

1um Dubium: *Qui negat conclusionem theologicam est-ne hæreticus?*

Respondetur: Si cognoscat connexionem hujusce conclusionis cum praemissa de fide, est hæreticus præsumptive seu suspectus de hæresi; quia censetur negare non præmissam naturalem quae est evidens, sed præmissam fidei.

2um Dubium: *Utrum dubius in fide sit hæreticus.*

Respondetur: Affirmative sec. jus canonicum, can. 1325, n. 2. Sed hoc oportet bene intelligere, scil. *de dubio positivo et deliberato et pertinaci,* quando scil. *aliquis actu positivo deliberate judicat aliquem articulum sufficienter sibi propositum ab Ecclesia esse dubium,* v.g. qui judicat dubium esse an Christus sit realiter præsens in Eucharistia, cum tamen sciat ita tradi et credi a tota Ecclesia, ille est formaliter hæreticus; habet enim in mente errorem positivum et pertinacem contra firmitatem dogmatis et infallibilis Ecclesiæ, scil. judicat positive et erronee: forsitan, non obstantibus definitionibus Ecclesiæ, Christus non est realiter præsens in Eucharistia.

Per oppositum *non est formaliter hæreticus* ille qui de aliquo articulo fidei sufficienter ab Ecclesia proposito dubitat *dubio negativo tantum,* scil. prout *suspendit judicium sine ullo positivo actu,* quia v.g. vult nunc aliis rebus attendere, vel non vult in re tanta modo defatigare caput, vel vult inquirere postea motiva commodius assentiendi. Hic homo enim non habet errorem positivum in mente. Sed res est periculosa, quia voluntarium dubium negativum facile potest transire in dubium positivum.

De divisione hæreseos.

Dividitur in *materialem* et *formalem:* formalis est quam definivimus; *materialis* est error hominis baptizati contra veritatem fidei *ex ignorantia* et *sine pertinacia.* Insuper hæresis sic dividitur:

Hæresis
- *interna tantum:* error voluntarius contra fidem, in sola mente sistens.
- *interna et externa:* hæresis, quæ mente concepta, verbo exterius manifestatur, etiamsi nemo adsit.
- *externa tantum:* cum quis ore vel facto negat fidem corde retentam. Hæresis externa dicitur *occulta,* si nulli aut paucis innotescit, et dicitur *manifesta,* quæ multis nota est.

De censuris seu gradibus propositionum damnabilium.

Cf. Salmanticenses, *De Fide,* disp. IX, dub. IV, § II, fol. 277 et De Groot, *De Ecclesia,* q. 10, a. 5, p. 380. Variæ censuræ enumerantur in Conc. Constantiensi, sess. 8, post 45 propositiones Wicleffi, et sess. 15, post quindecim articulos Joannis Hus. Item post propositiones Baii (Denz., 1080).

Sufficit nunc explicare graviores notas seu censuras.

Propositio hæretica, ut aiunt Salmanticenses, dicitur quæ *immediate contrariatur veritati fidei catholicæ immediate revelatæ.* Et divina revelatio manifestari potest vel per evidentiam ipsius revelationis, ut in primis credentibus accidit, vel per Sacram Scripturam, quæ est verbum Dei scriptum, vel per traditionem Ecclesiæ

communem, quæ est verbum Dei traditum, vel per definitionem Ecclesiæ.

Sic hæretica est hæc propositio: « Mundus fuit ab aeterno », quia contradicit veritati fidei in S. Scriptura contentæ (*Gen.,* I, 1): « In principio creavit Deus coelum et terram ». Item hæc: « Christus non descendit ad inferos » contra Symbolum Apostolorum.

An sint diversi gradus propositionis hæreticæ? — Disputatur. Affirmative respondent Turrecremata, Corduba, Peña et alii, ob diversam oppositionem ad Scripturam, ad Traditionem, ad definitiones Ecclesiæ.

Sed Salmanticenses cum Suarezio respondent: *probabilius negative,* quia prædicta diversitas est materialis tantum, et non sumitur ex motivo formali fidei. Sed quandoque propositio omnino evidenter hæretica sine tergiversatione possibili, dicitur *notorie* hæretica.

Hæresi proxima est propositio quæ adversatur doctrinae nondum definitæ, quæ tamen de fide esse censetur sec. communem quasi omnium sententiam.

Hæresim sapiens est propositio quæ dat ansam timendi ne lateat hæresis; ab ea parum differt propositio *de hæresi suspecta,* quae tamen minus gravis est. Sapor hæreseos multoties ex adjunctis dignoscitur, v.g. hæc sententia: « fides justificat » quæ in ore S. Pauli vera est, in ore Lutheranorum sapit hæresim justificationis per fidem solam.

Erronea dicitur, quæ immediate *opponitur* veritati mediate revelatæ, seu *conclusioni theologicæ.* Ecclesia infallibiliter damnavit propositiones ut erroneas, sed ex hoc non sequitur quod contradictoria propositio sit dogma ab omnibus credendum propter auctoritatem Dei revelantis; revera non est dogma, quia est veritas non simpliciter revelata, sed *simpliciter deducta* ex revelatione et secundum quid revelata, scil. *virtualiter revelata* in aliqua præmissa fidei. Unde est notabilis differentia inter propositionem erroneam et propositionem hæreticam.

* * *

Dubium: *Utrum aliquis possit amittere virtutem infusam fidei sine peccato formali et mortali infidelitatis,* v.g. si sit seductus ab hæretico magnæ eruditionis et intelligentiae, vel paulatim audiendo scholas positivistarum in fine nihil amplius credit, dicens tamen: vellem credere sed non possum. (Cf. Vacant, *Etudes sur le Conc. du Vatic.,* II, p. 173).

Status quæstionis: Agitur de amissione *ipsius habitus infusi* fidei, et non solum de amissione facilitatis ad credendum hæc vel illa dogmata, propter quædam præjudicia. Agitur etiam de peccato non solum materiali, sed *formali,* scil. absque ignorantia invincibili.

Responsio communis est negativa. Statuitur ex sequentibus propositionibus.

1° *Catholicus nunquam potest habere justam causam revocandi fidem in dubium.* Unde ad minus esset peccatum materiale, si simul esset ignorantia invincibilis. Cf. Conc. Vaticanum (DENZ., 1794 et 1815): « Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici *justam causam habere* possint fidem quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in *dubium* vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis suæ fidei absolverint, *a. s.* ». Omnes theologi consentiunt de hoc quod saltem erit peccatum materiale, defectu advertentiæ.

2° *Quidam catholici invincibiliter ignorant quædam dogmata, vel de eis dubitant absque peccato formali,* quia nunquam fuerunt sufficienter instructi de his dogmatibus. Sed communiter tenetur quod illi qui vivunt inter Christianos *non possunt invincibiliter ignorare omnia revelata a Deo, saltem cognoscunt duo prima credibilia.*

3° Proinde communiter docent theologi: fides infusa non amittitur *nisi per peccatum formale et mortale contra ipsam fidem,* scil. *scienter denegando adhæsionem alicui dogmati,* vel pluribus dogmatibus a Deo revelatis et ab Ecclesia propositis. Etenim *ad amittendam fidem* non sufficit quodlibet peccatum mortale contra caritatem aut spem, imo *non sufficit negare aliquod dogma ex ignorantia etiam vincibili, nec culpabiliter sese exponere ad hæresim,* v.g. legendo sine licentia et præparatione sufficienti libros prohibitos rationalistarum. *Unde non omne peccatum mortale contra fidem destruit eam;* quia potest esse peccatum mortale contra externam confessionem fidei sine denegatione interna, et potest esse peccatum mortale internum ex voluntario indirecto. Sed *amittitur fides solum per denegationem pertinacem adhæsionis dogmati sufficienter propositi.*

Hæc sententia communis theologorum fundatur in Conc. Trident., sess. 6, cap. 15 (DENZ., 808): « Asserendum est, non modo *infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur,* sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti ».

Corollarium. — Ergo sec. hanc sententiam communem, infans baptizatus, inter infideles vel hæreticos nutritus, non amittit fidem infusam, ex hoc quod adhæret sectæ infideli vel haereticae per ignorantiam invincibilem, imo per ignorantiam vincibilem seu voluntariam.

Objectio: Sed sec. opinionem communem, sunt quidam infideles qui invincibiliter seu involuntarie ignorant totam religionem revelatam. Atqui infans baptizatus potest vivere *inter hos infideles* ita ut nihil audiat de revelatione. Ergo dari potest aliquis fidelis vivens inter infideles, qui ignorat invincibiliter omnia revelata. Coninck videtur dicere: hoc est probabile.

Respondetur: Hoc dato, non concesso; nihil sequeretur contra nostram thesim, quia hic puer baptizatus, invincibiliter ignorans omnia revelata, *non amisisset habitum infusum fidei; sed eius actum*

non exerceret. Insuper hæc hypothesis non videtur probabilis, quia puer iste ratione hujusce habitus fidei habet quodammodo jus ad quasdam gratias actuales, quibus potest credere, saltem duobus primis credibilibus quod Deus est et remunerator est, quando pervenit ad plenum usum rationis. Hoc momento quidem potest mortaliter peccare, sed non necessario per infidelitatem, sed per sensualitatem aut alio modo, tunc conservat habitum infusum fidei, et postea non amittit hunc habitum infusum sine peccato mortali et formali contra fidem, scil. nisi per infidelitatem positivam.

Instantia: Sed mirum est quod remaneat aliqua virtus infusa, absque ullo exercitio hujusce virtutis longo tempore.

Respondetur: Ita est tamen in fidelibus qui fiunt dementes; et cum habitus non sit actus, potest remanere sine actu. In hoc apparet misericordia divina quæ in nobis conservat *fidem infusam,* dum modo non sit *peccatum* formale et mortale ipsius infidelitatis positivæ proprie dictæ, denegando scienter adhaesionem alicui dogmati sufficienter propositi, aut deliberate dubitando cum pleno consensu de illo.

Hæc doctrina fundatur in hoc verbo ISAIÆ (XLII, 3) et Evangelii sec. MATTHEUM (XII, 20): « *Arundinem quassatam non confringet* (Dominus), *et linum fumigans, non extinguet* ». — Fundatur etiam in hac declaratione Conc. Trident. (DENZ., 804): « Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur ». Hæc declaratio est quidem de justificatis, sed proportionaliter valet etiam de fidelibus in statu peccati mortalis; si enim alia peccata mortalia non destruxerunt fidem, ipsa conservatur a Deo *nisi prius deseratur Deus revelans* per peccatum mortale et formale infidelitatis proprie dictæ. Conservatur fides informis per misericordiam divinam sicut radix arboris per fulgur excisae, ut novi rami postea surgant.

Instantia: Sed sæpe dicitur: hic homo baptizatus *amisit fidem* audiendo lectiones Universitatis et tamen non habet conscientiam de isto peccato mortali et formali infidelitatis proprie dictæ, sed solum forte de peccato imprudentiæ legendo quod non debuisset legere; imo sincere dicit: « vellem credere et non possum amplius ».

Respondetur: Oportet distinguere: *Vel hic homo qui dicitur amisisse fidem, non amisit virtutem infusam fidei,* sed solum eius exercitium explicitum, quia *amisit facilitatem* ad credendum, et hoc fieri potest post multa peccata imprudentiæ, sed sine prædicto peccato formali infidelitatis directe voluntario. *Vel hic homo vere amisit virtutem infusam fidei,* et tunc formaliter et mortaliter peccavit infidelitate sec. voluntarium etiam directum, cum advertentia sufficienti ad quodlibet peccatum mortale.

Unde in pluribus baptizatis qui nunc dicuntur increduli et fatentur sese esse incredulos, potest remanere virtus infusa fidei, quamvis sint graviter culpabiles peccato formali imprudentiæ, prout neglexerunt studium omnino necessarium veritatis religiosæ, nec vitaverunt periculum amittendi fidem legendo libros rationalistarum. Si non peccaverunt formaliter et mortaliter per infidelitatem proprie

dictam, in eis remanet virtus infusa fidei, sec. communem theologorum sententiam; sic non habent conscientiam de isto peccato et non sine sinceritate dicunt: « Vellem credere ». Sed debent orare, dicendo: « Domine, adjuva incredulitatem meam » et si perseverant in oratione, ad exercitium fidei pervenient. In eis est enormis disproportio inter eorum fidem quæ remansit ut in eorum pueritia, et eorum culturam scientificam vel litterariam, ita ut eorum fides quæ deberet ex alto dirigere alias eorum cognitiones, est ab eis quasi omnino *obnubilata*.

Remanet difficultas: *Quandonam* scil. *habetur grave et formale peccatum infidelitatis positivæ?*

Sic, ni fallor, respondendum est:

Fidelis aliquis negat aliquod dogma
- *sibi jam* SUFFICIENTER *propositum*
  - *negat simpliciter*, remanente clara cognitione motivorum credibilitatis circa hoc dogma, quod rarum est. Tunc peccat formaliter contra fidem.
  - *negat aut pertinaciter dubitat, dicens, non amplius video motiva credibilitatis relate ad hoc dogma.* Tunc est peccatum infidelitatis si fiat cum pleno consensu, recedendo ab auctoritate Ecclesiæ, quia recedit a lumine fidei a quo corroborantur credibilitatis motiva, et jam audit tentationem, nam saltem remanent quædam *motiva credibilitatis circa auctoritatem infallibilem Ecclesiæ in genere*, a qua recedit.
- NONDUM *sibi* SUFFICIENTER PROPOSITUM, v.g. rudis invincibiliter ignorans talem vel talem definitionem Ecclesiæ, tunc non peccat formaliter contra fidem.

* * *

Aliud dubium: *Utrum aliquis catholicus rudis parum instructus et inter adversarios fidei vivens, possit pervenire ad hunc statum incredulitatis apparentis, ut transeat ad protestantismum conservata virtute fidei infusa, absque ullo gravi peccato imprudentiæ indirecte contra fidem;* imo credendo bene agere Ecclesiam catholicam deserendo et hæresim amplectendo. (Cf. VACANT, *Études sur le Conc. du Vatic.*, II, p. 178).

Respondent plerique theologi negative. Quidam tamen theologi, ut Tanner et Platel, dixerunt hoc fieri potest *per accidens*, scil. si hic catholicus parum instructus et parum intelligens sit seductus ab incredulo valde intelligenti; tunc esset error invincibilis, seu involuntarius.

In primo schemate Conc. Vaticani (cf. VACANT, *ibid.*, I, p. 601) dicitur de hac opinione: « Hæc nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab hæresi, quæ S. Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima ».

Sententia plerorumque theologorum magis convenit cum Concilio, prout dicit: in prædicto casu hominis recedentis a catholicismo et amplectentis sectam hæreticam, *fuit peccatum formale saltem im prudentiæ, et indirecte contra fidem; sed peccatum istud non destruxit virtutem fidei.*

Non mirum est quod istud ultimum dubium non possit cum plena evidentia solvi, quia « inscrutabile est cor hominis » (JEREM., XVII, 9), et « solus Deus scrutat corda et renes » (*Ps.*, VII, 10).

* * *

Ultimum dubium: Utrum catholicus qui *prius explicite cum sufficienti instructione credidit* supernaturaliter aliquod dogma, v.g. Immaculatæ Conceptionis B. V. Mariæ, possit postea, seductus a protestante, negare hoc dogma absque peccato formali et mortali *infidelitatis* proprie dictæ, sed cum solo gravi peccato imprudentiæ, prout hanc disputationem vitare debuisset.

Respondeo: Si proprie negat, vel *etiam deliberate dubitet cum pleno consensu* de Immaculata Conceptione B. Mariæ Virginis quam prius sufficienter explicite cognovit, *peccat* non solum indirecte contra fidem, gravi peccato imprudentiæ, sed *directe;* quia sic recedit ab externa propositione Ecclesiæ et ab influxu interno virtutis infusæ fidei, cuius lumen corroborat credibilitatis motiva. Cf. DENZINGER, 1169, damnatæ sunt istæ propositiones: « Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium ». (1170): « *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem* ». — Hæc ultima solutio non opponitur duabus prioribus, in quibus erat sermo *de catholico rudi vel parum instructo* qui prius non crediderit explicite cum sufficienti instructione dogma, de quo postea invincibiliter vel etiam vincibiliter dubitat. Denique hoc formale peccatum infidelitatis eo gravius est quo major habetur advertentia et motivorum credibilitatis evidentia; ita ut possit fieri peccatum contra Spiritum Sanctum. Cf. infra art. seq. de gradibus in ipso discredere.

Corollarium practicum. — Non eadem est fidelium conditio ac conditio infidelium qui evidentiam credibilitatis nunquam habuerunt. Nam infidelis jam cognoscens cum probabilitate originem divinam Christianismi debet orare et veritatem quærere, *nondum vero credere*. Dum e contra fidelis contra fidem tentatus, non solum debet orare et studere, sed *credere*, et hoc quia jam pervenit ad evidentem credibilitatem et quia hæc evidens credibilitas corroboratur per influxum voluntatis sub inspiratione Spiritus Sancti et per infusum lumen fidei, sicut per lumen rationis confirmatur valor experientiæ

sensibilis. Unde semper est possibile pro fideli actum prudentem et supernaturalem fidei elicere, postulando Dei auxilium actuale, dicendo: « Domine, adjuva incredulitatem meam », « adauge nobis fidem », « converte nos Domine ad te et convertemur », « fac ut firmiter in te credam », « Domine, ad quem ibimus, verba vitæ æternæ habes ». Cajetanus in hoc art. solvit objectionem quam nunc faciunt rationalistæ contra obligationem credendi.

ART. III. — UTRUM HAERETICI SINT TOLERANDI.

Status quæstionis. — Videtur quod sint tolerandi: 1° Alioquin aufertur eis facultas poenitendi. 2° Quia id quod est necessarium in Ecclesia tolerandum est, atqui « oportet esse hæreses » (I *Cor.*, XI, 9). 3° Quia Dominus mandavit servis suis ut zizaniam permitterent crescere usque ad messem.

Responsio tamen est negativa, scil. *per se hæretici non sunt tolerandi; quandoque tamen per accidens tolerandi sunt ad majus malum vitandum.* S. Thomas loquitur de Statu catholico.

Probatur 1° auctoritate S. Pauli (ad *Tit.*, III, 10): « Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est ». S. Hieronymus citatus in corp. art. dicit: « Resecandæ sunt putridæ carnes et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus... intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est ».

Hoc probatur etiam ex consuetudine Ecclesiæ quæ infligit haereticis poenam excommunicationis et quæ damnavit plures propositiones contra legitimitatem poenarum temporalium hæreticis obstinatis inflictarum. (Cf. DENZ., 640), Joannis Hus damnata est hæc propositio juxta quam Ecclesia non potest hæreticos... « sæculari judicio tradere ». Damnata est hæc Lutheri: « Hæreticos comburi est contra voluntatem Spiritus » (DENZ., 773). Et forte si Luthero applicanda fuissent verba Hieronymi, protestantismus Germaniam et Angliam non invadisset « scabiosa ovis a caulis repellenda est, ne tota domus pereat ». Item in *Syllabo* Pii IX damnata est hæc propositio 24 (DENZ., 1724): « Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque ullam *temporalem* directam vel indirectam ». Liberales hodierni, viam Valdensium et Protestantium sequentes, contendunt Ecclesiam non habere potestatem coercitivam contra hæreticos.

Probatur ratione theologica. In articulo S. Thomæ sunt duæ conclusiones, ad explicandam responsionem datam in arg. « sed contra ».

1a Conclusio: S. Thomæ est: « *Hæretici ex parte ipsorum, meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi* ». *Ratio* est sec. S. Thomam, quia « multo gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes juste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi ». Ita S. Thomas. Id est: tales hæretici possunt morte puniri a judicio sæculari Status catholici, qui considerat principia christiana, negata ab his hæreticis, ut fundamentum vitæ socialis, praesertim si hi hæretici negant ipsam existentiam Dei et igitur supremum fundamentum obligationis moralis ac cuiuslibet auctoritatis. Consequenter sæpe negant principia christiana circa familiam, matrimonium, scholam, et in fine ponunt Statum laicum loco Dei, sic venit tyrannis; est cancer in societate, perducens eam ad mortem [1].

Tunc, ut dicit S. Thomas (in tr. *De poena*, Ia-IIae, q. 87, a. 1), est multiplex peccatum gravissimum: 1° contra Deum auctorem legis naturalis; 2° contra societatem spiritualem; 3° contra societatem temporalem, cuius fundamenta evertuntur; 4° contra rationem seu conscientiam. Sic hoc peccatum multiplex per se meretur multiplicem poenam.

Objectio: Sufficeret quoad poenam temporalem recurrere ad incarcerationem perpetuam, absque poena mortis.

Respondetur: In hoc casu, per se loquendo, poena mortis est legitima, propter rationem datam, et ut *exemplum justitiæ* contra diffusionem hæreseos et perturbationis socialis. Insuper hæc thesis supponit legitimitatem poenæ mortis pro gravi crimine. Hæc legitimitas admittitur a jure gentium, prout hæc poena mortis est ad bonum commune societatis servandum, et ad defensionem principiorum justitiæ sine quibus vita socialis est impossibilis.

2a Conclusio S. Thomæ: *Ex parte Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem.* Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem. Postea Ecclesia de hæretici conversione non sperans, aliorum saluti providet per excommunicationem et ulterius relinquit eum *judicio sæculari.*

[1] Cf. DONOSO CORTÈS, *Œuvres*, trad. fr., 2a edit., 1862, t. II, p. 211, 230: Le principe générateur des plus graves erreurs de nos jours (1852), et t. I, p. 399: Discours sur la situation générale de l'Europe (1850). Donoso Cortès his locis dicit: quando populi christiani non amplius conservant principia Evangelii in sua legislatione circa familiam, matrimonii unitatem et indissolubilitatem, circa scholam, circa harmoniam classium societatis, tunc per aliquod tempus prævalet *liberalismus.* Sed liberalismus *non concludit* pro Evangelio nec directe contra Evangelium, et *hoc non sufficit ad agendum*, sed solum ad protrahendas discussiones in infinitum in parlamento. Ideoque, quando oportet agere, si isti populi non redeunt ad principia christiana, descendunt ad *radicalismum* in negatione, deinde ad *socialismum* qui ponit societatem loco Dei creatoris et in fine ad *communismum* materialisticum et atheum, qui ponit loco Dei et legis amoris in Evangelio expressæ, tyrannidem Status seu demagogiæ quæ omnem libertatem destruit. Immo Donoso Cortès, anno 1850, prævidet quod hic communismus atheus prævalebit per aliquod tempus in Russia et quod sola fides catholica poterit ordinem in societate restaurare.

Objectio: Sed si hæretici morti traduntur, videtur quod sit crudelitas, quia aufertur eis facultas poenitendi.

Resp. ad 1um: Sic servatur mansuetudo et misericordia per primas monitiones, postea considerantur hæretici ut incorrigibiles.

Instantia: Sed id quod necessarium est in Ecclesia tolerandum est; atqui S. Paulus ait « oportet esse hæreses ».

Resp. ad 2um: Utilitas quæ ex hæresibus provenit est praeter malam intentionem hæreticorum, cui resistendum est pro salute aliorum.

Instantia: Dominus mandavit servis suis ut permitterent zizania crescere.

Resp. ad 3um: Dominus dicit servis quis *ut zizania permitterent crescere, quando non possunt extirpari zizania, sine extirpatione tritici.*

Nunc autem multi hæretici sunt quasi infideles, et *per accidens* ad magnum malum vitandum tolerandi sunt.

S. Thomas in prima conclusione (circa id quod est *per se*) applicat principia alibi ab eo exposita quando agitur de legitimitate poenæ mortis. (Cf. IIa-IIae, q. 64, a. 2). Utrum sit licitum occidere peccatores, v.g. homicidas. Utique: licitum est pro auctoritate publica. Hoc revelatum est (v.g. 1. *Exod.*, XXII, 18): « Maleficos non patieris vivere ». « Si quis homo est periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur ut bonum commune conservetur ». Ita pertinet ad medicum præcidere membrum putridum.

Objectio: Justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Atqui secundum justitiam divinam peccatores ad poenitentiam reservantur, sec. illud EZECH. (XXXIII, 11): « Nolo mortem impii, sed magis ut convertatur impius a via sua et vivat ». Ergo videtur omnino injustum, quod peccatores, v.g. homicidæ, occidantur.

Respondet S. Thomas ad 2um: Deus secundum ordinem suæ sapientiæ quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse: illos enim, qui sunt *perniciosi* in alios, occidit; eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

Instantia: Sed occidere hominem sec. se malum est, ergo nullo bono fine fieri licet.

Respondetur: Occidere hominem in sua dignitate manentem, secundum se malum est, concedo. Sed occidere peccatorem (homicidam) potest esse bonum, sicut occidere bestiam nocivam. Pejor enim est malus homo quam bestia et plus nocet, ut Philosophus dicit in I *Polit*, c. 7.

Non tamen licet (IIa-IIae, q. 64, a. 4) clericis occidere hominem etiam homicidam, quia sunt electi ad Altaris ministerium, et quia « Clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur poena occisionis, vel mutilationis corporalis ».

Denique quid ad objectionem: sufficeret contra homicidam vel hæreticos perniciosos perpetua incarceratio.

Respondetur: Difficilius est demonstrare *necessitatem* poenæ mortis in his casibus, quam eius *utilitatem* et *liceitatem*.

Et sufficit seria utilitas, sicut ad amputationem alicuius membri ægroti sufficit vera utilitas, absque necessitate, sufficit quod « expediat » vitæ corporali, ut dicit S. Thomas, IIa-IIae, q. 64, a. 2.

Insuper ad liceitatem poenæ mortis probandam, non necesse est quod probetur quasi mathematice aut metaphysice, sed sicut in rebus humanis et moralibus, imo physicis, dari potest probatio. V.g. etiam in rebus physicis sunt leges quæ cognoscuntur solum inductive, ut calor dilatat ferrum, nec apparet ratio propter quid, aut etiam quod omnes homines habeant duos oculos et non tres, hoc non potest deduci rigorose ex definitione hominis, sicut deducitur quod homo est capax moralitatis, et quod est liber.

Ita pariter in ordine morali, quædam media ad bonum commune societatis rigorose demonstrantur ut necessaria. Alia vero media non apparet absolute necessaria, sed solum vere utilia, et sub hoc aspectu licita. Et ita apparent vel secundum demonstrationem rigorosam, vel secundum commune judicium prudentium in diversis populis *ex his quæ communiter eveniunt*, seu quæ *ut in pluribus eveniunt*, et hoc sufficit. Unde etiamsi legitimitas pœnæ mortis non rigorosissime demonstraretur, posset esse moraliter certa. Multa sunt certa communiter infra demonstrationem rigorosam, sicut plerisque christianis evidens credibilitas mysteriorum fidei. Plures tamen auctores tenent quod rigorose demonstratur legitimitas poenæ mortis pro crimine. Similis quæstio ponitur quoad jus proprietatis individualis et interpretationem doctrinæ S. Thomæ expositae in IIa-IIae, q. 66, a. 2, ad 1um.

De indifferentismo.

Confirmata est hæc doctrina per declarationes Ecclesiæ contra indifferentismum et liberalismum, scil. contra *libertatem cultuum*, quæ sec. se non est bona, quidquid dicant liberales, sed est malum quandoque tolerandum ad majus malum vitandum. Cf. Encyclica Gregorii XVI: *Mirari vos* et *Quanta cura* (DENZ., 1614, 1642, 1690); *Syllabum* Pii IX (DENZ., 1778 sq.) et Leonis XIII Encycl. *Libertas*.

Hæc doctrina fundatur in hoc quod *non solum singuli homines, sed ipsa societas tenetur revelationem sufficienter propositam suscipere.* Et ut notavi in 1. *De Revelatione*, t. II, p. 448: Non sufficit dicere: « *Hæc est thesis, servanda quidem in scholis sacræ theolo-*

giæ, tanquam veritas speculativa, sed in praxi agendum est sec. hypothesim libertatis omnium cultuum, ad omnia hujusce hypothesis commoda consequenda ». — Hoc non sufficit, nam *thesis* considerari nequit ut ideale mere speculativum et in praxi relinquendum, hæc enim thesis enuntiat ipsum *finem consequendum* et jura Dei servanda; scil. vera religio ab omnibus amplectenda est et non solum individualiter sed socialiter. Ad consecutionem vero hujusce finis, considerandæ sunt circumstantiæ; proinde in casu seu *per acidens* prudentia dictat *aliquod malum tolerandum esse* ad majus malum vitandum. Sed relinquere thesim, ut quid mere ideale, solum in scholis servandum, esset *sese avertere ab ipso fine consequendo.* Hoc esset in opportunismum incidere et esset, sub pretextu caritatis, *magis et magis a vero amore Dei et animarum recedere;* denique thesis enuntians gravissimam obligationem, consideraretur ut nomen inane, prætereaque nihil; hæc est via ad indifferentismum, ut dixerunt omnes Pontifices, « esset *libertas perditionis* » ut dicit Pius IX in Encycl. *Quanta cura* (DENZ., 1690).

Sic propter abusum hujusce distinctionis inter thesim et hypothesim, ac si thesis esset mere speculativa et hypothesis unica regula practica, *paulatim destrueretur actio catholica socialis;* jam multi catholici videntur obligationes societatis erga Deum ignorare, et considerare ut quid legitimum *neutralitatem Status, neutralitatem Scholæ* et *libertatem omnimodam conscientiæ. Hac autem via societas fit radicaliter irreligiosa et athea,* ut optime notavit Donoso Cortès in sua egregia Epistola *De principio errorum modernorum*: « Liberalismus insufficiens ad agendum, ducit ad radicalismum, ad socialismum et ad communismum materialisticum et atheum » [1].

Unde propter hunc abusum, *distinctioni* inter *thesim et hypothesim* plures theologi merito substituunt *distinctionem* inter *finem et media opportuna hic et nunc* ad finem, juxta prudentiæ judicium. Sic solum servatur id quod maxime servandum est, scil. *efficax intentio finis,* cum prudentia in ordine mediorum. Sic Ecclesia procedit fortiter et suaviter *fortiter in re* quoad intentionem finis, *suaviter in modo* quoad electionem mediorum.

Et pariter conciliatur *absoluta firmitas fidei* cum *benigna charitate erga errantes,* hæc duæ virtutes non adversantur sed e contra sese mutuo corroborant; imo separari nequeunt, quin caritas in liberalismum degeneret, et firmitas fidei minuatur aut in sectarismum declinet. *Alte et intime conjungi debent* in ardore eiusdem amoris qui est *zelus gloriæ Dei et salutis animarum.* Sic in Christo « misericordia et Veritas obviaverunt sibi ». Sic solum conciliantur exigentiæ veritatis cum exigentiis caritatis in vero zelo.

Quoad solutionem objectionum literalium, cf. opus nostrum *De Revelatione,* II, 1ª ed., p. 449 sq., et 4ª ed., p. 392-425.

[1] *Œuvres* de DONOSO CORTÈS, trad. fr., 2ª ed., 1862, t. II, p. 211 sq. et t. I, p. 399.

ART. IV. — UTRUM REVERTENTES AB HAERESI SINT AB ECCLESIA SUSCIPIENDI.

Hic articulus est ad explicandam Decretalem antiqui juris, citatam in arg. sed c.: « Si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, sæculari judicio sunt relinquendi ». Ad hoc explicandum S. Thomas ponit duas conclusiones:

1° *Hæretici revertentes quotiescumque relapsi fuerint ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis.* Ratio est quia ex charitate quilibet debet aliis velle salutem æternam.

2° Si vero hæretici revertentes semper *reciperentur ut conservarentur in vita, et in aliis bonis temporalibus, posset hoc esse in præjudicium salutis aliorum.* Quia si relaberentur, alios inficerent, et alii securius in hæresim laberentur.

Unde in antiquo jure iterum *relapsi* ulterius redeuntes recipiebantur ad pœnitentiam, non tamen liberabantur a pœna mortis. Sic explicatur antiqua legislatio de hæreticis relapsis, ut apparet in causa S. Joannæ de Arco quæ accusata est ut relapsa.

Quaenam poenae remanent contra haereticos.

(Cf. *Codicem Juris Canonici,* Index, Hæretici, et Libri).

Canone 731, n. 2: « *Vetitum est Sacramenta Ecclesiæ ministrare hæreticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus, eaque petentibus, nisi prius, erroribus rejectis, Ecclesiæ reconciliati fuerint* ». Canone 985, 1: « *Sunt irregulares ex delicto* Apostatæ a fide, hæretici, schismatici ». Canone 1240: « *Privantur ecclesiastica sepultura,* nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa, notorii apostatæ a christiana fide aut sectae hæreticæ, vel schismaticae aut sectae massonicæ addicti ». Canone 2314: « Omnes a christiana fide apostatæ et omnes et singuli hæretici aut schismatici *incurrunt ipso facto excommunicationem,* nisi moniti resipuerint, priventur beneficio, dignitate..., officio aliove munere, si quod in Ecclesia habeant, *infames declarentur et clerici, iterata monitione, deponantur. Si sectæ acatholicæ nomen dederint,* ipso facto infames sunt et *clerici,* monitione incassum præmissa, *degradentur.* Absolutio ab excommunicatione in foro conscientiæ impertienda, est speciali modo Sedi Apostolicæ reservata. Prærequiritur abjuratio ».

Suspectus de hæresi, si sit clericus, repetita inutiliter monitione, *suspendatur a divinis.*

Quoad libros hæreticos: Libri perniciosi denuntiari debent Ordinariis vel Sedi Apostolicæ, canone 1397. Quos libros damnavit Sedes Apostolica, ii prohibiti sunt ubique et quocumque idiomate, canone 1396; *quæcumque legitima prohibitio secum fert ut liber nec edi, nec legi, nec retineri, nec vendi, nec in alienam linguam verti, nec cum aliis communicari possit* (can. 1398).

QUÆSTIO XII.

DE APOSTASIA

In duos articulos: 1° Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat; 2° Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos.

Art. I. — UTRUM APOSTASIA AD INFIDELITATEM PERTINEAT.

Respondetur: Apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet, quia est desertio totius fidei et per hoc distinguitur ab hæresi, quæ est desertio fidei quoad partem tantum. Hæc distinctio non est essentialis, sed sec. magis vel minus, attamen aperiendum est in confessione an fuerit apostasia vel hæresis, apostasia est circumstantia aggravans, ut dicitur ad 3um.

Præter apostasiam a fide, est apostasia a religione, cum religiosus professus sine legitima superiorum permissione deserit religionem cum animo non redeundi. Item est apostasia ab ordine, si quis sine legitima dispensatione ab ordine sacro retrocedit ad statum sæcularem. Qui vero recedit ab ordinibus minoribus, non est apostata, sicut si novitius, ante professionem, recedit a religione.

Art. II. — UTRUM PRINCEPS PROPTER APOSTASIAM A FIDE AMITTAT DOMINIUM IN SUBDITOS ITA QUOD EI OBEDIRE NON TENEANTUR.

Resp. est *affirmativa*, sec. decretum Gregorii VII, quod explicatur in articulo.

Ratio est ista: Ad Ecclesiam pertinet punire infidelitatem illorum qui fidem susceperunt. Atqui principes apostatæ *convenienter* in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint, *quia alioquin intenderent subditos suos a fide separare*. S. Thomas concludit: « Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto, eius subditi sunt absoluti a dominio eius et juramento fidelitatis quo ei tenebantur ».

Ad 3um: Principes hoc dominium non amittunt propter alia peccata sed per apostasiam, quia apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, non solum quoad voluntatem, sed quoad intellectum.

QUÆSTIO XIII.

DE BLASPHEMIA IN GENERALI

In quatuor articulos, qui tractant de natura hujusce peccati et de ejus gravitate.

Art. I. — UTRUM BLASPHEMIA OPPONATUR CONFESSIONI FIDEI.

Conclusio: *Blasphemia est contumeliosa contra Deum cordis vel oris locutio, et sic confessioni fidei opponitur.* Explicatur definitio.

Sufficit quod sit *cordis locutio*, sic dæmones qui nonnisi mente loquuntur, blasphemant. Insuper hac cordis vel oris locutio debet esse *contumeliosa* seu *per modum convicii* vel injuriæ; sic blasphemia distinguitur ab infidelitate, nam ad blasphemiam non requiritur assensus contra fidem; sed sufficit virtualis intentio *inhonorandi Deum*, vel sanctos aut res sacras cum aliqua habitudine ad Deum. Cf. ad 2um: « Sicut Deus in sanctis suis laudatur, blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat ». Unde est blasphemia dicere: « Deus est injustus, Deus non curat res humanas, utinam non puniat peccata, non sit omnipotens, aut omnisciens ». Item spuere in crucifixum, in imagines sanctorum.

Blasphemia dicitur hæreticalis quando negat aliquid ad fidem pertinens.

Art. II. — UTRUM BLASPHEMIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Conclusio: *Blasphemia est peccatum mortale ex genere suo.*

Probatur 1° auctoritate ex Levitico (XXIV, 16): « Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur ».

Probatur 2° ratione theologica, quia blasphemia ex genere suo repugnat caritati divinæ quia injuriam facit divinæ bonitati. Nec potest fieri veniale ex parvitate materiæ.

Dubium: An blasphemia procedens *sine deliberatione, ex surreptione* sit peccatum mortale?

Resp. ad A^um^: *Est veniale tantum* si aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam, si vero advertit hoc esse blasphemiam, non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit. Sensus responsionis est quod data advertentia, datur etiam *consensus* quamvis non mature deliberatus, sed cum impulsu passionis, v.g. iræ. *Si vero blasphemia fiat ex consuetudine,* quam blasphemator non curat eradicare, *non excusatur a mortali,* quia est voluntaria in causa, scil. in ista consuetudine.

Art. III. — UTRUM PECCATUM BLASPHEMIÆ SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

Respondetur affirmative. Quia aliquid dicere ut Deus dehonoretur et vilipendatur est semper gravissimum malum; in hoc est gravitas infidelitatis, prout *blasphemia est contra confessionem fidei,* insuper est *detestatio voluntatis accedens ad odium Dei,* et irreligio.

Ad 1um: Unde blasphemia ex objecto est peccatum *gravius quam homicidium,* quamvis homicidium plus noceat proximo quam blasphemia Deo.

Ad 2um: Pejus est blasphemare quam perjurare, quia est magis directe contra Deum.

Art. IV. — UTRUM DAMNATI BLASPHEMENT.

Conclusio: *In damnatis est interior cordis blasphemia, scil. detestatio divinæ justitiæ,* et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam *vocalis blasphemia,* sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ratio est quia diligunt peccata pro quibus puniuntur, et odiunt pœnas sibi a Dei inflictas. Ut dicitur in Ps. 73, 23: « Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper » seu novos affectus semper producit.

Ad 1um: Blasphemia in damnatis non est demeritoria, sed pertinet ad damnationis statum, cessavit tempus meriti et demeriti.

QUÆSTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM

Hæc quæstio, divisa in quatuor articulos, est ad explicandum id quod dicitur in S. Scriptura de peccato seu blasphemia contra Spiritum Sanctum. Art. 1°: De natura hujusce peccati; art. 2°: De speciebus eius; art. 3°: An sit irremissibile; art. 4°: Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum, scil. antequam alia peccata committat.

Art. I. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IDEM QUOD PECCATUM EX CERTA MALITIA.

Status quæstionis habetur ex variis opinionibus Patrum [1].

Responsio est *affirmativa,* sed intelligenda est de *speciali malitia,* scil. non solum ex inclinatione habitus vitiosi, sed ex eo quod *per contemptum abjicitur gratia avertens vel retrahens a peccato,* scil. *abjicitur effectus Spiritus Sancti retrahens a peccato.*

Ratio hujusce denominationis est, quia tunc aliquis peccat contra bonum appropriatum Spiritui Sancto; ei enim appropriatur bonitas sicut Patri potentia et Filio sapientia. Unde sic peccare est *per contemptum abjicere effectum bonitatis divinæ, quo homo retraheretur a peccato,* sic est via impœnitentiæ finalis.

Unde apud Matth. (xii, 32) distinguitur blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Judæi dixerant blasphemiam in Filium hominis, in Christum ut hominem, dum dicebant eum esse *voracem, potatorem vini, et publicanorum amatorem* (Matth., xi, 10). Sed blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera *quæ ipse operabatur* virtute propriæ divinitatis et *per opera-*

[1] Athanasius, Hilarius, Hieronymus, Chrysostomus dicebant: hoc peccatum est blasphemia proprie contra Spiritum Sanctum, sive accipiatur ut tertia Persona Trinitatis, sive ut nomen essentiale conveniens toti Trinitati. S. Augustinus dicit: peccatum in Spiritum Sanctum est impoenitentia finalis. Et Magister Sententiarum dixit: est peccatum ex malitia. S. Thomas hæc tria conciliat ostendendo *specialem malitiam per contemptum gratiæ retrahentis a peccato.*

tionem Spiritus Sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Ita definitum, hoc peccatum est *speciale peccatum,* cf. ad 3^m.

Sic S. Thomas conciliat opinionem Patrum et Doctorum circa hoc peccatum.

ART. II. — DE SPECIEBUS HUJUSCE PECCATI.

Magister Sententiarum assignaverat sex species hujusce peccati. S. Thomas ostendit quod convenienter sic distinguuntur species istæ, prout divisio generis sumi debet secundum rationem formalem totius dividendi. Sic apparet rectitudo hujusce divisionis:

			Peccatum in Spiritum Sanctum contemnit id quod nos retrahit a peccato
Retrahimur a peccato ex triplici consideratione	*Dei*	*misericordiae,* remittentis peccata	: DESPERATIO.
		justitiae, punientis peccata	: PRÆSUMPTIO arrogans, qua quis præsumit se posse adipisci gloriam sine meritis, veniam sine pœnitentia.
	Donorum Dei quæ sunt	*agnitio veritatis*	: IMPUGNATIO VERITATIS AGNITÆ, ad licentius peccandum.
		auxilium interioris gratiae	: INVIDIA FRATERNÆ GRATIÆ, invidia gratiæ Dei crescentis in mundo.
	peccati	*turpitudinis*	: IMPOENITENTIA, propositum non pœnitendi.
		quoad parvitatem boni quod in eo quaeritur	: OBSTINATIO, qua homo firmat suum propositum in hoc quod peccato adhæreat.

ART. III. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE.

Hic articulus est ad explicandum verbum Domini, apud MATTH., XII, 31: « Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, *non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro* ». Quomodo conciliari possit hoc verbum, cum diversis testimoniis S. Scripturæ et Traditionis citatis in objectionibus quæ dicunt: *de nullo desperandum est,* quamdiu durat status viæ. Deus est qui sanat omnes infirmitates nostras, et omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, unde viator potest a quocumque peccato redire, sicut a quacumque virtute excidere.

Ad hanc difficultatem solvendam, S. Thomas respondet: *Hoc peccatum ex parte sua est irremissibile, licet Deus remittere possit,* ad 3um. Explicatur sic: Si, cum Augustino, peccatum in Spiritum Sanctum *indentificatur cum impœnitentia finali, tunc est absolute irremissibile.* Sed multi Patres distinxerunt hoc peccatum ab impœnitentia finali, et sic non esset speciale peccatum, sed circumstantia cuiuslibet generis peccati mortalis in quo aliquis perseverat usque ad mortem.

Unde dicendum est: *peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile, non quod* nullo modo remittatur, sed, quia, *quantum est de se habet* (speciale) *meritum ut non remittatur.* Et propter duo: 1° Quia sic peccans *nullam excusationem habet,* unde eius pœna diminueretur. 2° Quia sic peccans *excludit ea per quæ fit remissio peccatorum,* sic præcluditur via recurrendi ad misericordiam.

In ultima linea art. S. Thomas ait: « aliquando tales peccatores *quasi miraculose* spiritualiter sanantur ». Nam peccatum istud est sicut *morbus de se incurabilis,* scil. tollens principium naturale sanitatis, *inducens fastidium cibi et medicinæ,* licet Deus possit per miraculum talem morbum curare.

In medio art. S. Thomas explicat cum S. Chrysostomo formam absolutam verborum Christi circa hoc peccatum, prout hæc verba dicta sunt præcise *ad pharisæos sic gravissime peccantes;* quia Christus erat plus quam propheta, cognoscebat secreta cordis et futurum; unde hoc verbum Christi sic dictum pharisæis est simul propheticum. « Et ideo dicitur hoc peccatum (his) *judaeis non remitti,* neque in hoc sæculo, neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsenti vita, per Romanos, et in futura vita, in pœna inferni ».

Hoc fuit enim gravissimum peccatum: opera miraculosa Spiritus Sancti diabolo attribuire. Sic præcluditur via Misericordiæ Dei, et tamen usque ad ultimum instans vitæ poterant pœnitere, sicut Judas ipse; sed sic sese disponebant ad desperationem finalem.

Ad 1um: « De nemine desperandum est in hac vita » considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui « *filii diffidentiæ* », ut habetur ad Ephesios (II, 2; V, 6).

ART. IV. — UTRUM HOMO POSSIT PRIMO PECCARE IN SPIRITUM SANCTUM, ANTEQUAM ALIA PECCATA COMMITTAT.

Respondet S. Thomas: 1° *Plerumque hoc peccatum præsupponit alia peccata,* quia, sicut dicitur in l. *Prov.* (XVIII, 3): « Impium, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit ». 2° *Potest tamen contingere quod aliquis statim a principio peccet in Spiritum Sanctum,* sec. tentationem dæmonis, et propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum ad bonum [1]. 3° *In viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest,* sed paulatim decidere possunt.

Cf. Cajetanus sic explicat 2^am conclusionem: « Aliqui, qui, ante confessionem et contritionem assueti sunt desperationibus, infidelitatibus et luxuriis, absque multa difficultate recidivando contemnunt Spiritum Sanctum, *propter reliquias præcedentium scœlerum* ad hoc disponentium ».

[1] « Potest ille qui nunquam peccavit habere propositum non poenitendi » (ad 3m).

QUÆSTIO XV.

DE CÆCITATE MENTIS ET DE HEBETITUDINE MENTIS

Sunt duo vitia opposita dono intellectus, sicut dono scientiæ opponitur peccatum ignorantiæ voluntariæ, de quo supra tractatum est (Iª-IIæ, q. 76), ubi agebatur de causis peccatorum in genere. Illi qui volunt scribere de donis Spiritus Sancti, debet per oppositum de his peccatis tractare. In art. 1° agitur de cæcitate mentis; in art. 2° de hebetudine mentis; 3° quomodo oriuntur ex peccatis carnalibus.

ART. I. — UTRUM CÆCITAS MENTIS SIT PECCATUM.

Status quæstionis. — Videtur quod potius excusat a peccato, vel quod sit magis pœna quam peccatum, quia cæcitatis mentis non videtur esse quid voluntarium.

Responsio est affirmativa.

1° Probatur ex auctoritate S. Gregorii, qui cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ oriuntur ex luxuria.

2° Probatur ratione theologica, uno verbo, quia hæc mentis cæcitas est *voluntaria.* Ad hoc reducitur arg. S. Thomæ. Sumitur hic cæcitas mentis pro *omnimoda privatione cognitionis divinorum.* Atqui hæc privatio oritur ex hoc quod *aliquis* vult *directe vel indirecte* se avertere a consideratione rerum ad salutem pertinentium. Ergo cæcitas mentis est peccatum.

Si homo vult *directe* se avertere a consideratione salutis, est ignorantia affectata, quæ exprimitur in *Psal.* (XXXV, 4), saltem secundum Vulgatam: « Noluit intelligere ut bene ageret ». Sed frequentius homo vult *indirecte* se advertere a consideratione salutis, ex hoc quod vult considerare alia, scil. terrena, quæ magis diligit. Verus Deus non desinit ex hoc quod falsi philosophi ejus existentiam negant, et ab Eo judicabuntur omnes homines etiam philosophi.

ART. II. — **UTRUM HEBETUDO SENSUS AUT INTELLIGENTIÆ SIT ALIUD PECCATUM A CÆCITATE.**

Primo aspectu non videtur differentia inter utrumque, nisi secundum gradus.

Respondetur: Hebetudo mentis est quidem peccatum, et aliud peccatum a cæcitate mentis.

1° Probatur auctoritate S. Gregorii, dicentis hebetudo oritur ex gula, cæcitas mentis ex luxuria.

2° Probatur ratione theologica: Hebetudo intelligentiæ importat quamdam *debilitatem mentis circa considerationem bonorum spiritualium.* Hebes opponitur enim acuto seu penetranti, visus aquilæ est acutus. Hebes est sicut obtusus, penetrare non valens. Atqui hæc debilitas *est voluntaria,* prout ille qui est affectus ad carnalia, negligit considerare spiritualia. Ergo hebetudo intelligentiæ est peccatum, sed minus grave quam cæcitas mentis, quæ est *omnimoda privatio* cognitionis spiritualium. Ita est in ordine corporali inter cæcitatem et debilitatem visus (muopia). Utrumque horum peccatorum opponitur dono intellectus; est *oppositum contemplationis.* Cf. finem art. per donum intellectus homo subtiliter penetrat mysteria revelata absque discursu, absque disputatione theologica, v.g. ut S. Joseph.

ART. III. — **QUOMODO ORIUNTUR HÆC VITIA.**

Conclusio: *Cæcitas mentis oritur ex luxuria, hebetudo intelligentiæ ex gula.* Ita S. Gregorius.

Ratio est quia per luxuriam et gulam intentio hominis maxime applicatur ad corporalia et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam, quam per gulam, quia delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum; sic ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ gravior est quam hebetudo orta ex gula. Per oppositum abstinentia et castitas disponunt ad contemplationem.

Isti articuli quibusdam videntur minoris momenti, attamen in eis quandoque inveniuntur gemmæ, ut melius appareat quid sint dona Spiritus Sancti, v.g. in hac q. XV de cæcitate mentis, art, 3, corp. nec non in responsione ad 1um, ad 3um quoad impedimenta contemplationis. Et hæ observationes sunt maximi momenti in praxi.

Hæc verba S. Thomæ non multum distant ab his verbis *Imitationis Christi:* « Si pauci sunt contemplativi, hoc est quia pauci volunt perfecte se abnegare, sec. præceptum Domini, si quis vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie ».

Unde purificatio non solum activa sed passiva ab inordinatis passionibus est omnino necessaria ad contemplationem, ut longe ostendit S. Joannes a Cruce in *Nocte obscura.*

QUÆSTIO XVII.

DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ ET INTELLECTUS

(in duos articulos)

Notandum est quod tam hic quam in sequentibus tractatibus de aliis virtutibus, non sumitur præceptum, ut est obligativum ad peccatum mortale, sed sive ad mortale, sive ad veniale, et ut distinguitur a *consilio.* Ita Cajetanus. Quidam recenter scripserunt (negando distinctionem inter peccatum veniale et imperfectionem) quod pro S. Thoma præceptum est semper obligans sub gravi. Hoc non verum est, ut apparebit. « Non mentiri » est præceptum, non tamen semper obligat sub gravi; non omne mendacium est peccatum mortale.

ART. I. — **UTRUM IN VETERI LEGE DEBUERINT DARI PRÆCEPTA CREDENDI.**

Non ponitur in quæstione utrum in lege nova dari debuerint, nam est difficultas tantum de veteri lege.

Respondet S. Thomas in fine art.: *Supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta data sunt de fide in veteri lege, scil. nulla alia præcepta credendi secretiora fidei mysteria.* Cf. ad 5um.

1° Probatur auctoritate S. Pauli ad *Rom.* (III, 27) qui legem veterem nominat legem factorum et dividit eam contra legem fidei.

2° Probatur ratione theologica, quia in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda, et ideo supposita fide unius Dei, legislatori supremi: « Audi, Israel, Dominus, Deus noster, Dominus unus est » (*Deut.,* VI, 4), enunciabantur præcepta decalogi ad religionem et ad alias virtutes pertinentia.

E contrario in nova lege ponuntur expressa mandata de fide, v.g. apud JOAN. (XIV, 1): « Creditis in Deum et in me credite », scil. Christus præcipit fidem Incarnationis. Ex necessitate præcepti *debent omnes christiani sub peccato mortali credere explicite, saltem* quoad substantiam: 1° omnes articulos contentos in Symbolo Apostolorum; 2° omnia præcepta Decalogi et Ecclesiæ; 3° orationem do-

minicam; 4° sacramenta suscipienda, quæ sunt tria: baptismus, eucharistia et pœnitentia.

Præceptum fidei affirmativum obligat, in primo instanti vitæ moralis, ad credendas veritates tunc sufficienter propositas, ut vita hominis ordinetur in Deum auctorem salutis. Item in solemnioribus festis quilibet christianus tenetur elicere actum fidei, unde damnatæ sunt ab Innocent. XI hæ duæ propositiones: « Satis est actum fidei semel in vita elicere » et « Sufficit mysteria Trinitatis et Incarnationis semel credidisse ». Insuper præceptum fidei obligat per accidens seu potius ratione alterius quando quis tenetur pœnitere, suscipere sacramentum, elicere actum spei, caritatis, religionis, etc., resistere tentationibus contra fidem.

ART. II. — UTRUM IN VETERI LEGE CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA PERTINENTIA AD SCIENTIAM ET INTELLECTUM.

In hoc articulo S. Thomas ostendit quod in V. T. convenienter data sunt præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum, *tripliciter*. Cf. præsertim l. *Deut.*, VI.

Ex hoc apparet quodnam sec. S. Th. erat exercitium donorum in justis V. T.

1° *Quoad acceptionem scientiæ et intellectus*, per doctrinam et disciplinam. (*Deut.*, IV, 6): « Audientes universi præcepta hæc, dicant: En populus sapiens et intelligens ». — (*Deut.*, VI, 6): « *Erunt verba hæc, quæ ego praecipio tibi, in corde tuo... et narrabis ea filiis tuis* ».

2° *Quoad usum scientiæ et intellectus*, erat præceptum (*Deut.*, VI, 7): « Meditaberis ea, sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens ».

3° *Quoad conservationem scientiæ et intellectus*: (*Deut.*, VI, 8, 9): « Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur ante oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ ». — (*Deut.*, IV, 9): « Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ ». Haec est quaedam supernaturalis contemplatio divinorum.

Alia sunt etiam præcepta de hac re in V. T., v.g. (*Eccli.*, VII, 40): « In omnibus operibus tuis, memorare novissima tua et in æternum non peccabis ».

Item in *Deuter*. (XVII) præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes, cf. ad 3um.

Ad 4um: (*Deut.*, VI, 7) præcipitur ut homo, vadens ad dormiendum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines, dormiendo, adipiscuntur meliora phantasmata, sec. quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes.

In fine corporis articuli S. Thomas dicit: « *Et hæc etiam abundantius in N. T. tam in doctrina evangelica quam in apostolica, mandata leguntur* ».

Ex his ultimis lineis constat quod omnis christianus sæpe debet meditari legem Dei et mysteria salutis; et *hæc præcepta*, ut ait S. Thomas, *pertinent ad dona scientiæ et intellectus*, quibus perfectius quam per solam fidem cognoscimus vanitatem rerum creatarum et necessaria ad salutem. Hæc præcepta adimplentur non præcise ex nostra propria industria, sed. sec. docilitatem Spiritui Sancto. Inter præcepta N. T. ad intellectum et scientiam pertinentia, notanda sunt verba Domini apud MATTH. (XIII, 13): « In parabolis loquor eis, quia videntes non vident, et audientes non audiunt, neque intelligunt... Incrassatum est enim cor populi hujus et auribus graviter audierunt et oculos suos clauserunt... Vestri autem beati oculi quia vident et aures vestræ quia audiunt... Vos ergo audite parabolam seminantis: Omnis qui audit verbum regni et *non intelligit*, venit malus, et rapit quod seminatum est in corde eius... Qui vero in terram bonam seminatus est, hic est qui audit verbum et intelligit et fructum affert... ». Item legitur ad *Colos.* (I, 9): « Non cessamus pro vobis orantes et postulantes ut impleamini agnitione voluntatis eius (Dei), in omni sapientia et intellectu spirituali, ut ambuletis digne Deo per omnia placentes... crescentes in scientia Dei ». Hoc necessarium est ad progrediendum in caritate, secundum primum præceptum.

Sic terminatur tractatus de fide.

Id quod semper in memoria servandum est, est *essentialis supernaturalitas fidei*. Fides est supernaturalis quoad substantiam ratione utriusque objecti formalis *quo* et *quod*, quibus specificantur. Hæc enim objecta sunt essentialiter supernaturalia, *objectum formale quod* est Veritas prima in essendo, seu vita intima Trinitatis; *objectum formale quo* seu motivum est Veritas prima revelans pertinens ad Deum auctorem gratiæ, et non solum naturæ aut miraculi [1].

Sic fides est « sperandarum substantia rerum » et fides viva est inchoatio vitae aeternæ. Hæc fundamentalis thesis semper defendenda est tanquam pupilla oculi.

Ex hac definitione fidei per utrumque objectum formale quo et quod, sequuntur omnes proprietates fidei: inter quas principales sunt: *fides est simpliciter certiori qualibet cognitione naturali*, quia habet altius motivum formale increatum, infallibile, essentialiter supernaturale; et *actus fidei est liber quoad exercitium et specificationem*, quia objectum creditum est inevidens, de se non sufficienter movet, unde requiritur ad assensum pia motio voluntatis. Nunc transeundum est ad duas alias virtutes theologicas.

[1] Et fidelis *immediate*, sine discursu, adhæret huic motivo formali *credendo Deo et Deum*, alioquin si ei adhæreret *mediate*, hoc esset mediante *alio motivo formali inferiori*, a quo specificaretur fides, et sic eius natura mutaretur.

TRACTATUS DE SPE

« In te Domine speravi, non confundar in æternum ».

Sic dividitur tractatus *De Spe,* in quatuor partes: a q. 17 ad 22.

1° *De ipsa Spe* { *de virtute spei,* q. 17. *de subjecto spei,* q. 18, scil. in voluntate viatorum, et quomodo habeat certitudinem, a. 4.

2° *De dono timoris* quod respondet spei, q. 19.

3° *De vitiis oppositis* { *de desperatione,* q. 20. *de præsumptione,* q. 21.

4° *De præceptis spei et timoris.*

Hic brevis tractatus de spe pluribus apparet facilior quam tractatus de fide et de caritate; continet tamen suas difficultates; quædam jam solutæ sunt, agendo de fide, scil. quæstiones de essentiali supernaturalitate virtutum theologicarum, sed est *speciale mysterium* in conciliatione firmitatis, seu *certitudinis spei* cum *incertitudine salutis* seu gratiæ perseverantiæ finalis. Quidam videntur existimare quod est difficultas insolubilis pro thomismo. Sed ut videbimus hæc specialis obscuritas non differt ab ipso revelato prædestinationis mysterio; sic enuntiatur a Conc. Tridentino (Denz., 826): « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, *a. s.* » et (n. 806): « Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tamen in Dei auxilio *firmissimam spem* collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant et cum timore et tremore salutem suam operentur, in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate ».

Hoc mysterium remanebit semper absconditum, aliquam tamen intelligentiam habebimus ex his quæ dicet S. Thomas: 1° de motivo formali spei, quod est Deus auxilians; 2° de certitudine spei, quæ est *certitudo tendentiæ* ad finem, non vero consecutionis finis; 3° de dono timoris annexo spei, contra præsumptionem, ut practice servetur æquilibrium intra oppositos aspectus hujusce mysterii.

QUÆSTIO XVII.

DE SPE SECUNDUM SE

(in octo articulos divisa).

In hac quæstione sunt duæ partes: 1° de spe in se; 2° relate ad alias virtutes.

1ª Pars: *De spe in se considerata,* continet quinque articulos, qui constituunt inquisitionem definitionis spei, nam solum in articulo 5° declaratur quod spes est virtus theologica, quia prius necesse fuit determinare eius objectum formale, a quo denominatur theologica. Unde hæc inquisitio definitionis spei continet hos articulos, scil.: 1° Utrum spes sit virtus; 2° Utrum objectum eius sit beatitudo æterna; 3° Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei (hæc pertinent ad obj. formale quod); 4° Utrum homo possit sperare in homine (hoc pertinet ad obj. formale quo seu ad motivum formale); 5° Utrum spes sit virtus theologica.

2ª Pars: *Est de spe relate ad alias virtutes:* a. 6: An sit distincta ab aliis virtutibus theologicis et quomodo; a. 7: Quare sequatur fidem, et a. 8: Quare sit via generationis prior caritate, et ratione perfectionis infra caritatem.

Art. I. — UTRUM SPES SIT VIRTUS.

Supponitur existentia spei affirmata a Revelatione et jam Iª-IIæ, q. 62, a. 3, probatum est quod sunt virtutes theologicæ.

Status quæstionis. — Videtur quod spes non sit proprie virtus: 1° Quia spes est quædam passio irascibilis, quæ regulari debet per virtutem. 2° Ad minus non est virtus infusa, quia Magister Sententiarum dicit quod spes provenit ex meritis [1]. 3° Denique spes semper est quid imperfectum, nam speramus id quod non habemus, et sic spes non videtur esse dispositio perfecti, seu virtus. Insuper quietistæ dixerunt (Denz., 1327) quod spes retributionis non est virtus sicut timor pœnæ, qui minuitur crescente caritate, nam nulla virtus minuitur crescente caritate.

[1] Loquebatur Magister de objecto spei, sicut Deus dicitur spes nostra, et obtinetur ex meritis, cf. infra.

Conclusio est: *Spes christiana est virtus.*

1° Probatur ex S. Scriptura et Traditione. S. Thomas in *Summa theologica* citat solum unum textum auctoritatis, sed præsupponit commentarios quos scripserat in Evangelia (Catena et Expositiones) et in Epist. S. Pauli. Traditio fundatur præsertim in I *Cor.* (XIII, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc: major autem horum est caritas ». — Item (*Rom.*, VIII, 24): « Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quæ videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? ». — (*Rom.*, IV, 18): Abraham « qui contra spem in spem credidit (espérant contre toute espérance, il crut), ut fieret pater multarum gentium ». — (*Rom.*, V, 2): « Per Christum habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua *stamus et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, *probatio vero spem.* Spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis » [1]. — (*Rom.*, XV, 13): « Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, *ut abundetis in spe et virtute*

[1] Ut ait S. Thomas (in suo Comm. Ep. ad Rom.) S. Paulus hic ostendit: 1° magnitudinem spei, in qua gloriamur; 2° eius vehementiam; 3° eius firmitatem.

1° *Magnitudo* autem *spei* consideratur ex magnitudine rei speratæ, dum dicitur: *et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei,* id est, ex hoc quod speramus nos adepturos gloriam filiorum Dei. Hujusmodi spes indita est nobis per Christum ». Et hæc gloria, quæ in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem.

2° S. Paulus ostendit *vehementiam hujus spei.* Qui enim vehementer aliquid sperat, libenter sustinet propter illud etiam difficilia et amara, sicut infirmus, si vehementer speret sanitatem, libenter potionem amaram bibit. Signum ergo vehementis spei quam habemus, propter Chritsum, est quod *non solum gloriamur* ex spe futuræ gloriæ, sed *etiam de malis,* quae pro ipsa patimur, unde dicit: Non solum autem gloriamur, scil. in spe gloriæ, sed etiam gloriamur in tribulationibus per quas ad gloriam pervenimus... *Tribulatio patientiam operatur,* ut occasio exercendi patiendi actum. *Patientia probationem,* sicut in igne probatur aurum et argentum, ita ex hoc quod homo patienter tribulationem sustinet, redditur jam probatus. *Probatio vero spem* (operatur), quia scil. per hoc quod aliquis jam probatus est, potest de eo spes haberi et ab ipso et ab aliis, quod ad hæreditatem Dei admittatur... Sic igitur de primo ad ultimum patet quod tribulatio viam parat ad spem. Unde si aliquis vehementer gloriatur de spe, consequens est ut de ipsis tribulationibus glorietur.

3° *Spes autem non confundit,* id est non deficit nisi homo ei deficiat; ratio est « quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris », si enim accipiatur caritas Dei qua nos diligit Deus, manifestum est, quod his quos diligit *seipsum non negabit* ».

S. Thomas in *Ep. ad Hebr.*, VI, 19, explicat: « *Fortissimum solatium habemus in Deum, propter promissiones suas.* Turris fortissima nomen Domini: ... S. Paulus comparat spem *anchoræ,* quæ sicut in mari navem immobilitat, ita *spes animam firmat in Deo* in hoc mundo, qui est quasi quoddam mare... Anchora debet esse secura, ut non deficiat, unde fit de ferro. Item debet esse firma, ut non cito a navi removeatur. Ita homo debet alligari spei sicut anchora navis alligatur... Sed anchora in imo figitur, spes autem in summo, scil. in Deo. Nihil enim... in præsenti vita est firmum, ubi anima posset firmari et quiescere ».

Spiritus Sancti ». — (I *Thessal.*, V, 8): « Nos autem qui diei sumus, sobrii simus, induti loricam fidei et caritatis, et galeam spem salutis ». — (*Hebr.*, VI, 18): « Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut *anchoram* habemus *animæ tutam ac firmam* et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi præcursor pro nobis introivit Jesus... pontifex factus in æternum ». — (*Hebr.*, X, 23): « Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem, fidelis enim est qui repromisit ». — (I PETRI, I, 21): « Deus suscitavit eum (Christum) a mortuis et dedit ei gloriam, ut fides vestra et spes esset in Deo,... quia omnis caro ut fœnum et omnis gloria tanquam flos fœni; ... verbum autem Domini manet in æternum ». — (I PETRI, III, 15): « Parati semper (estote) ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe ».

In his textibus generaliter spes sumitur pro virtute spei (cf. I *Cor.*, XIII, 13), sed quandoque sumitur pro actu hujus virtutis, ut ad *Rom.*, VIII, 24: « Spe salvi facti sumus ». Vel etiam sumitur pro re sperata, ut ad *Rom.*, VIII, 24: « Spes quæ videtur non est spes ». Quandoque etiam sumitur pro persona per quam aliquid obtinere speramus, sic B. Maria Virgo dicitur spes nostra.

In Veteri Testamento præsertim in Psalmis sæpe agitur de virtute spei: (*Ps.* XII, 6): « Ego autem in misericordia tua speravi ». — (*Ps.* XV, 1): « Conserva me Domine, quoniam in te speravi ». — (*Ps.* XXX, 2): « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum ». Innumeri sunt similes loci in Veteri Testamento.

Concilium Tridentinum loquitur de virtute spei, sess. 6, cap. 6 (DENZ., 798), de actu spei ad justificationem necessario, cap. 13 (DENZ., 806) ubi de perseverantiæ munere: « Qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit, quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui *potens est eum, qui stat, statuere* (*Rom.*, XIV, 4), *ut perseveranter stet,* et eum, qui cadit restituere, *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.* Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere* (*Phil.*, II, 13...) ». Item c. 16 (DENZ., 809). Item can. 3 (DENZ., 813) agitur de gratiæ auxilio necessario ad spei actum: « Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adjutorio hominem credere, *sperare,* diligere aut pœnitere posse, ut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, *a. s.* ». Item can. 26 (DENZ., 836): « Si quis dixerit justos non debere *pro bonis operibus* sperare æternam retributionem a Deo per eius misericordiam... si usque in finem perseveraverit, *a. s.* ».

2° Probatur ratione theologica. In hac probatione ad ostendendum spem esse virtutem, attente actus spei jam distinguendus est ab actu præsumptionis, quo v.g. dux exercitus victoriam quandoque sperat, ut Napoleo in Waterloo. Hæc probatio ad hoc reducitur:

Ad actum humanum bonum *debitam regulam attingentem,* debet correspondere virtus proportionata. Atqui sperare Deum, ut bonum futurum arduum, *eius auxilio possidendum,* est *actus bonus, attin-*

gens supremam regulam, scil. Deum, cuius promissione et auxilio hic actus innititur. Ergo ad hunc actum debet correspondere proportionata virtus spei.

Major fundatur in definitione virtutis: habitus operativus bonus qui facit bonum habentem et opus eius bonum reddit.

Minor fundatur et in notione generali spei, et in his quæ revelata sunt de spe christiana, fundata *in promissionibus Dei auxiliantis,* ut explicatur ad 1^{m} (legere). Sic est virtus etiam in viatore non prædestinato. Ut appareat vis hujusce argumenti, notandum est quod simile non fieret de *spe victoriæ,* v.g. in Napoleone in Waterloo; non erat enim hæc spes virtus, sed potius præsumptio. Ad explicationem hujusce minoris oportet breviter in memoriam revocare ea quæ supra dicta sunt I^{a}-II^{ae}, q. 40, a. 1 de *passione spei,* nam agendo de passione spei, S. Thomas determinavit quid sit spes in genere, et ea nunc applicat ad spem christianam. Insuper bene distinguenda spes christiana a passione spei et a virtute magnanimitatis, ut hic notatur ad 1^{m}.

De spe in genere. Ad vitandum confusionem præ oculis habenda est hæc divisio. Spes in genere est exspectatio boni futuri ardui; sub ea sunt tres species:

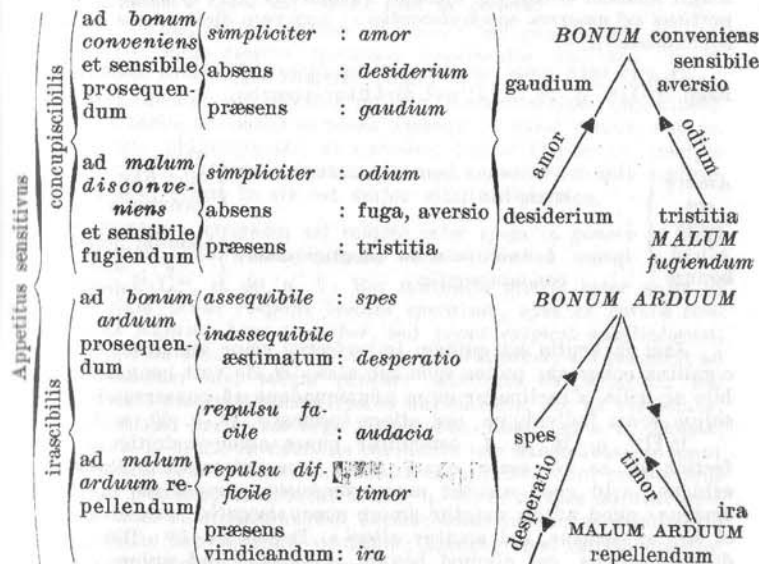
Spes
- *spes supernaturalis*: exspectatio *boni supernaturalis* futuri ardui.
- *spes magnanimi* : exspectatio *boni moralis* futuri ardui.
- *spes passio* : exspectatio *boni sensibilis* futuri ardui.

S. Thomas sic explicavit (I^{a}-II^{ae}, q. 40, a. 2) quid sit spes in genere ex suo objecto:

Spei in genere objectum debet esse
- *bonum,* non enim est spes nisi de bono, sic spes differt a *timore* qui est de malo.
- *futurum,* non enim est spes de bono præsenti, sic spes differt a *gaudio.*
- *arduum,* non enim est spes de minimo quod facile habetur, sic differt a *desiderio* et propterea spes pertinet ad irascibilem.
- *assequibile,* non enim est spes de inassequibili, sic spes differt a *desperatione.*

Ad intelligentiam tractatus de spe et tractatus de caritate, præsertim ad cognoscendas relationes spei cum amore concupiscentiæ ad quem pertinet, et cum amore amicitiæ seu cum caritate, præ oculis habenda est classica divisio passionum seu emotionum data imperfecte a Platone, perfectius ab Aristotele, servata a S. Thoma, a scholasticis et a Bossuet. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 23.

Hæc divisio fundatur in definitione appetitus sensitivi, qui versatur circa bonum sensibile et malum sensibile. Sed, ut ostenditur I^{a}, q. 81, a. 2, hic appetitus sensitivus est duplex, scil. concupiscibilis et irascibilis propter diversum objectum formale, nam appetitus *concupiscibilis* inclinatur ad *bonum conveniens* prosequendum et ad *malum disconveniens* fugiendum, dum appetitus *irascibilis* inclinatur ad *bonum arduum* prosequendum et ad *malum arduum* repellendum. Non ita dividitur voluntas, quia specificatur a bono universali. Insuper propter rationem formalem *ardui* non eodem modo dividuntur passiones in utroque appetitu sensitivo.



Ut ostenditur I^{a}-II^{ae}, q. 24, istæ passiones seu emotiones in se consideratæ indifferenter se habent ad bonum morale vel malum morale, quod dependet a ratione et a lege. Sed passiones fiunt voluntariæ et vel bonæ moraliter vel malæ, sec. quod imperantur a voluntate vel non prohibentur ab ea, ut oportet, v.g. magnanimus sperat magna et ardua in ordine humano, quando oportet, ubi et quomodo oportet.

Dubium: *Utrum spes in genere sit amor, an potius supponat amorem et quemnam amorem?*

Resp.: I^{a}-II^{ae}, q. 25, a. 1. *Passiones concupiscibilis,* quæ important *motum, præcedunt ordine executionis passiones irascibilis,* nam passiones irascibilis addunt aliquid, scil. arduitatem vincendam, supra passiones concupiscibilis, « sic *spes addit, supra amorem et desi-*

derium, quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum ». Sed passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis pertinentes ad quietem, sic spes præcedit gaudium.

Insuper, ut dicit Iª-IIªᵉ, q. 25, a. 2: *Amor sensitivus est prima omnium passionum et aliarum origo,* nam ex hoc quod aliquis amat bonum, illud desiderat, postea de illo gaudet, proinde odit malum oppositum, hoc malum fugit vel tristatur de eo. Pariter *passiones irascibiles fundantur in amore,* nam speratur bonum quod amatur, timetur malum quod bono amato contrariatur, et contra ipsum insurgit audacia et ira. Sic dicet S. Thomas, IIª-IIªᵉ, q. 18, a. 8: « *spes pertinet ad amorem concupiscentiæ* »; non vero dicit « spes est amor concupiscentiæ ».

In quo vero amor concupiscentiæ differt ab amore amicitiæ? — Resp. Iª-IIªᵉ, q. 26, a. 4, ubi dividitur amor:

Amare est velle alicui bonum	ille *cui* volumus bonum amatur *amore amicitiæ*	Deus ipsi nos proximus
	ipsum bonum volitum amatur *amore concupiscentiæ*	bonum honestum » utile » delectabile

Jam in brutis est quidam imperfectus amor amicitiæ, v.g. quo « gallina congregat pullos suos sub alas » et eis vult bonum delectabile ac utile. « Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam speciem », Iª, q. 60, a. 5, ad 3.

Iª-IIªᵉ, q. 26, a. 4, ostenditur quare amor amicitiæ sit perfectior in se ut amor quam amor concupiscentiæ. Ratio est evidens: « Id quod amatur amore *amicitiæ, simpliciter* et *per se amatur;* quod autem amatur amore *concupiscentiæ, non simpliciter* et *sec. se amatur,* sed amatur *alteri* ». Ibidem *ad 1ᵐ*: Ille proprie dicitur amicus, *cui* aliquod bonum volumus. Illud autem dicimur *concupiscere,* quod volumus nobis. *Ad 2ᵐ*: Amicitia qua volumus amico bonum delectabile vel utile deficit a ratione veræ amicitiæ qua volumus amico bonum honestum.

2ᵘᵐ Dubium: *In quo spes in genere differt a desiderio?*

Resp.: Iª-IIªᵉ, q. 40, de passione spei, a. 1: *Spes differt a desiderio prout eius objectum est arduum.* Est enim spes motus *appetitus tendens in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibili.* Desperatio e contra est motus recedens a bono arduo adeptu moraliter impossibili, saltem sec. æstimationem operantis. Spes, sic ut passio, est in brutis (q. 40, a. 2, ad 2ᵐ).

Quare spes vocatur etiam *fiducia?* prout est motus appetitus præsupponens in facultate cognoscitiva *fidem,* quâ sperans credit se adepturum bonum arduum speratum.

3ᵘᵐ Dubium: *In quo differt exspectare et sperare?*

Resp.: Iª-IIªᵉ, q. 40, a. 2, ad 1ᵐ: « *Exspectare* est *ex alio sperare.* « Quod enim aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur exspectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur exspectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienæ ».

Unde sperare aliquid a Deo, est semper exspectare. (*Ps.* XXXIX, 2): « Exspectans exspectavi Dominum et intendit mihi ». — (LUC., II, 25): « Simeon erat homo justus et timoratus, exspectans consolationem Israel ».

4ᵘᵐ Dubium: *Quid est causa spei in genere?*

Resp.: Causa spei in genere est *omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ, fortitudo, experientia, doctrina.* (a. 6). *In juvenibus et ebriosis* abundat passio spei, quia non deliberant, et non considerant difficultates propter inexperientiam impedimentorum; sic facile æstimant se posse consequi id quod volunt, v.g. renovare totam philosophiam, ut sperabat junior Cartesius. Insuper juvenes multum habent de futuro, parum de præterito, ideo multum vivunt in spe, etiam in eis est major vitalitas physica.

5ᵘᵐ Dubium: *Quænam est relatio inter spem in genere et duas species amoris, scil. concupiscentiæ et amicitiæ?*

Resp.: Iª-IIªᵉ, q. 40, a. 7: Est mutualis relatio inter spem et amorem. Nam *prout respicit bonum speratum, spes ex amore concupiscentiæ hujusce boni causatur,* sed *prout respicit auxiliatorem, spes disponit ad amorem amicitiæ erga auxiliatorem,* seu perducit ad ipsum amandum non solum propter auxilium exspectatum, sed propter bonitatem intrinsecam ipsius auxiliatoris. Sic ut videbimus, spes disponit ad *caritatem* erga Deum. Sec. Joannem a S. Thoma, *De Spe,* art. 1, n. 22, in fidelibus caritatem non habentibus hic amor supernaturalis concupiscentiæ procedit ab appetitu boni credentibus repromissi. Denique, ut notatur Iª-IIªᵉ, q. 40, a. 8, spes adjuvat operationem, nam existimatio *ardui* excitat attentionem, et existimatio boni possibilis non retardat conatum; insuper spes causat delectationem, quæ adjuvat operationem.

Nunc redeamus ad primum art. tractatus de *spe christiana.*

Ad 1ᵘᵐ notatur eius differentia cum passione spei; nam *passio* spei fertur ad *bonum sensibile arduum* et indiget regulari per virtutem fortitudinis ad vitanda duo extrema, scil. temerariam audaciam et pusillanimitatem. Sic aliquis potest male uti passione spei, v.g. temerarius. E contra nemo potest male uti spe christiana, quæ non est passio regulanda, *sed virtus* regulata, *quæ attingit* non solum bonum sensibile arduum, sed *Deum* sec. conformitatem ad legem divinam, prout sperare debemus in eum secundum eius promissiones.

Ad 2ᵘᵐ: Spes dicitur ex meritis provenire non quantum ad virtutem spei, quæ est infusa, sed quoad *rem speratam* quam debemus mereri, sic Deus dicitur quandoque spes nostra.

Ad 3um: Spes est imperfecta quoad possessionem rei speratæ, conc., non vero quoad motivum formale in quo fundatur. « Sperans innititur auxilio Dei », sic jam indicatur motivum formale spei de quo infra.

Aliæ objectiones solvuntur in q. disp. *De Spe*, a. 1.

1a Obj.: Virtus non se habet ad bonum et ad malum. Atqui spes se habet ad bonum et ad malum, est mala spes. Ergo non est virtus.

Resp.: Distinguo minorem: spes fundata in auxilio divino, nego; fundata in virtute humana vel falsa opinione, concedo.

Inst.: Sperando desideramus Deum *nobis*, atqui hoc est subordinare Deum nobis et perversum.

Resp.: Desiderare Deum nobis et formaliter propter nos, concedo; nobis tantum, nego, ut mox dicendum est contra quietismum.

Inst.: Saltem non est virtus infusa, quia sufficit bona voluntas naturalis ad tendendum ad Deum.

Resp.: Ad Deum ultimum finem naturalem, concedo; ut finem supernaturalem, nego.

Inst.: Spes non fuit in Christo, ergo non est virtus.

Resp.: Non fuit in Christo, quia erat simul viator et comprehensor scil. jam possidebat beatitudinem æternam, quam speramus; sed ipse innitebatur auxilio divino, unde non habebat id quod est essentialiter imperfectum in spe, sed habebat id quod est perfectum in ea: scil. inniti auxilio divino.

Inst.: Omnis virtus causat delectationem. Spes vero non.

Resp.: Omnis virtus causat delectationem de proprio actu, concedo; semper de objecto, nego. Ita pariter spes; bonum est sperare in Domino.

Inst.: Exspectatio importat distantiam a fine ultimo. Ergo maxima exspectatio seu spes importat maximam distantiam a fine ultimo, sic non est virtus.

Resp.: Nego consequentiam, quia exspectatio non specificatur a distantia, nec augetur cum ea, sed motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis *intenditur*, et similiter etiam est de spe, ait S. Thomas ad 16um.

Inst.: Spes est futurorum sicut *memoria* est præteritorum. Atqui memoria præteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

Resp.: Memoria non importat aliquam inhæsionem, non innititur infallibili regula, unde non habet rationem virtutis, e contra spes christiana est virtus *ratione sui motivi formalis*, infra explicandi. Cf. infra in appendice hujusce articuli, objectiones quietistarum.

Dubium: An spes christiana *informis* sit virtus.

Respondetur contra Jansenistas et Quesnell (Denz., 1300, 1303, 1407): *Est virtus, sed imperfecta.* Etenim spei christianæ etiam informi convenit *definitio virtutis*, scil. est bona qualitas mentis, a Deo infusa, qua bene vivitur et nemo male utitur, ut principio.

Sed est virtus *imperfecta*, quia spes sine caritate non facit hominem simpliciter bonum, scil. simpliciter rectificatum erga finem ultimum. Unde spes informis est quidem principium actus *boni, non tamen meritorii*. Ideoque spes informis sicut fides informis non habet statum et modum perfectæ virtutis.

Cf. supra IIa-IIae, q. 4, a. 5, ad 3m: « Fides formata et informis non differunt specie... sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie; unde fides informis cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis ».

Objectio: Sed virtus est dispositio perfecti; atqui sperans spe informi est imperfectus. Ergo.

Resp.: Sic sperans est imperfectus: 1° prout nondum possidet rem speratam; 2° prout sine caritate est. Attamen *perfectus est quantum ad hoc quod attingit regulam debitam*, scil. Deum cuius auxilio nititur. Et hoc sufficit ad rationem virtutis imperfectæ, quæ scil. perficit in aliquo genere tantum, non in omni genere, quia tunc esset una sola virtus.

2a Obj.: Sed est præsumptio sperare beatitudinem sine caritate.

Resp.: Distinguo: est præsumptio sperare beatitudinem *obtinendam sine caritate*, concedo; sed non est præsumptio *sperare sine caritate* beatitudinem *obtinendam per caritatem*. Et revera peccator qui sperat, spe informi, sperat tacite consequi remissionem peccatorum, et caritatem obtinere, atque per eam consequi vitam æternam.

3a Obj.: Virtus et præsertim spes versatur circa difficile. Atqui non est difficile sperare spe informi.

Resp.: Spes versatur circa difficile seu arduum *objectum*, quod scil. difficile consequitur; non sequitur ex hoc quod actus spei sit semper difficilis. Sed est difficilis quando insurgunt graves tentationes contra spem, tunc difficile est sperare eo modo quo oportet.

Ult. obj.: Sic se habet spes ad bonum, sicut timor ad malum. Atqui timor non est virtus, ergo nec spes præsertim informis.

Resp.: Non est paritas, quia spes importat actionem qua insurgimus contra difficultatem et accedimus ad Deum; timor autem importat recessum ab actione; unde ubi est solus timor sine ulla spe, homo non agit, sed succumbit, virtus autem est principium bonæ actionis. Insuper si timor connectitur cum caritate est donum Spiritus Sancti.

Sic sufficienter probatur quod spes etiam informis sit virtus.

Brevis applicatio contra quietismum.

Doctrina hujus articuli *confirmatur ex pluribus declarationibus Ecclesiæ contra protestantes, jansenistas, quietistas.*

1° Contra Quesnell declaratum est quod *spes potest esse sine caritate* (DENZ., 1407).

2° Contra protestantes et quietistas declaratur est quod *operari ex motivo spei bonum est, etiam pro perfectis,* ut clarius infra patebit. (Cf. DENZ., 804, 841): « *Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, a. s.* ». Item contra Jansenistas (DENZ., 1300, 1303). Item contra Molinos (DENZ., 1232), dicebat enim Molinos quod *anima* debet « *purgare spem propriæ salutis* ». Item contra Fénelon (DENZ., 1327 sq., 1331 sq., 1337).

Principales propositiones Francisci de Fénelon de hac re sunt sequentes (DENZ., 1327, 1328, 1331, 1332, 1337):

1327: « Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et *sine ulla admixtione motivi proprii interesse.* Neque timor pœnarum, neque *desiderium remunerationum* habent amplius in eo partem... ».

1328: « In statu vitæ contemplativæ sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei ».

1331: « In eodem statu sanctæ indifferentiæ *nihil nobis, omnia Deo volumus.* Nihil volumus, ut simus perfecti et beati propter interesse proprium; sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus, in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suæ gratiæ ».

1332: « In hoc statu sanctæ indifferentiæ *nolumus amplius salutem propriam* ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum ».

1337: « In hoc statu, anima *amittit omnem spem sui proprii interesse,* sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, *spem perfectam,* quæ est desiderium *disinteressatum* promissionum », scil. ad gloriam Dei sec. suum beneplacitum, prout propter Deum volumus eum glorificare in æternum si ipse voluit nos prædestinare.

Hæc doctrina Francisci de Fénelon reducitur ad hoc: *spes non est virtus,* unde evacuanda est, non solum in altera vita, sed in vita præsenti, dum anima ad perfectionem pervenit. Attamen Fénelon admittit *spem perfectam* esse in perfectis, sed eam omnino identificat cum caritate, nam per istam spem perfectam ut dicitur in prop. 1331: « *Nihil nobis,* sed omnia *Deo* volumus », scil. volumus beatitudinem non ut bonum nobis, sed ut bonum Deo glorificando. (Item in prop. 1337).

Unde hæc doctrina est contra præsentem articulum cuius conclusio est: « spes christiana est virtus », ergo non evacuanda in via. Unde contra Fénelon revocandum est argumentum S. Thomæ, scil.: Ad actum humanum bonum *attingentem debitam regulam* debet correspondere virtus proportionata. Atqui sperare Deum, ut bonum futurum arduum, eius auxilio possidendum, est actus bonus, *attingens debitam regulam,* scil. ipsum Deum cujus promissione et auxilio innititur. Ergo ad hunc actum debet correspondere proportionata virtus spei.

Principalis objectio quietistarum ad hoc reduci potest ut patet ex propositione damnata Francisci de Fénelon (n. 1327): Subordinare Deum nobis est quid perversum, virtuti contrarium propter *motivum proprii interesse. Atqui sperando, desiderare Deum nobis* est subordinare Deum nobis. Ergo sperare Deum non est actus virtutis, sed virtuti contrariatur.

Respondetur: Ut clarius apparebit ex art. 2° et 5°: concedo majorem; distinguo minorem. Desiderare Deum *nobis* et formaliter *propter nos,* tanquam *propter finem* est quid perversum, concedo. Desiderare *Deum nobis,* non vero *propter nos* tanquam propter finem, nego, pariter distinguo conclusionem.

Explico: *Speramus Deum nobis, non vero propter nos,* ut bene notat CAJETANUS, art. 5°, nam sumus *subjectum cui* desideratur Deus, non sumus *finis ultimus* nostri actus spei, nec a fortiori ipsius Dei desiderati. Finis ultimus actus spei sicut aliorum actuum virtutum est Deus, scil. sperando, *desideramus Deum nobis, finaliter propter Deum,* præsertim si agitur de spe viva, per caritatem informata. Sed jam per spem non vivam dum speramus Deum nobis, non subordinamus Deum nobis, tanquam fini. Hoc apparet si consideratur quomodo per oppositum desideramus fructum et panem, hæc bona materialia nobis inferiora desideramus et nobis et *propter nos,* tanquam propter finem, scil. subordinamus ea nobis, sec. debitum ordinem. Sed esset quidem magna perversitas sic desiderare Deum, cum sit nobis *infinite superior.*

Desidero mihi { *Deum non propter me,* sed propter ipsum Deum finem ultimum.
vinum propter me, finem intermedium cui subordinatur vinum.

3° *Denique* contra Fénelon: *spes nobilitatur prout vivificatur per caritatem,* sed adhuc remanet distincta a caritate, ex parte motivi formalis ut apparebit ex art. 2° et 4°: motivum spei est Deus nos auxilians, motivum caritatis est bonitas Dei ut est in se et propter se amabilis.

Instantia quietistarum: Quod oritur in homine ex amore suiipsius, non potest stare cum caritate perfecta. Atqui spes remunerationum sicut servilis timor pœnarum in homine ex amore suiipsius oritur. Ergo spes remunerationum non potest stare cum caritate perfecta.

Respondetur: Dist. minorem: *si timens vel sperans in amore proprii boni finem ultimum constituit,* concedo; *si bonum proprium subordinat Deo,* nego. Videbimus hoc in questione de timore (q. 19, a. 6): Respondet S. Thomas, timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ est in detrimentum proprii boni. Unde

hoc modo timor pœnæ potest stare cum caritate sicut et amor sui. *Amor autem sui tripliciter potest se habere ad caritatem:*

1° modo, *contrariatur caritati,* sec. quod aliquis *in amore proprii boni finem constituit.*

2° modo, *in caritate includitur,* sec. quod homo *se propter Deum* et in Deo diligit.

3° modo, *a caritate distinguitur, sed caritati non contrariatur,* puta cum aliquis diligit seipsum sec. rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituit finem.

Sic uno modo aliquis timor pœnæ includitur in caritate, nam separari a Deo est quædam pœna, quam caritas ipsa maxime refugit. Unde hoc pertinet ad *timorem castum* (seu *filialem,* qui augetur cum caritate). Ita spes perfectissima de qua loquitur Fénelon et quam immerito identificat cum caritate.

Alio modo timor pœnæ contrariatur caritati, sec. quod aliquis refugit *pœnam contrariam* bono suo naturali, sicut *principale malum* contrarium bono quod diligitur ut finis. (Ita si aliquis, sperando, subordinaret Deum sibi, seu suo proprio interesse).

Tertio modo timor pœnæ distinguitur sec. substantiam a timore casto (et a caritate) quando scil. homo timet malum pœnæ non ratione separationis a Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono suo constituit suum finem ultimum.

Cf. infra q. 19, a. 10: *Timor servilis* quantum ad servitutem totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen sec. substantiam. Et *iste timor diminuitur caritate crescente,* quia homo minus attendit ad bonum proprium, cui contrariatur pœna.

Ut bene notat Billuart, timor servilis est habitus, non tamen est virtus, tum quia principaliter est de malo, virtus autem est principaliter circa bonum, tum quia crescente caritate virtus crescit. Item continentia licet sit habitus bonus, non tamen est virtus, quia est circa appetitum sensitivum nondum satis subordinatum rationi.

Instantia: Saltem inordinatum est diligere Deum *propter* retributionem æternam. Atqui ita est in spe remunerationis. Ergo inordinata est.

Respondetur: IIª-IIæ, q. 27, a. 3: Inordinatum est diligere Deum *propter retributionem creatam, subordinando Deum huic retributioni,* sed per beneficia a Deo suscepta vel sperata *disponimur* ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus.

Sic sperando desideramus *Deum nobis,* innitendo in eius auxilio et deinde consideramus quod Deus sic auxilians est in se infinite Bonus, et infinite melior quam dona sua, sic diligimus Deum pure *propter seipsum* propter suam bonitatem infinitam in se spectatam. Huic amori puro non contrariatur spes, sed ei subordinatur.

Ultima instantia: Omnis virtus augetur cum caritate. Atqui augente caritate, *minuitur* spes retributionis sicut minuitur timor pœnæ; nam sec. *augmentum caritatis homo minus ad bonum proprium attendit,* ut ait S. Thomas, IIª-IIæ, q. 19, a. 10. Sic spes retributionis non est virtus, sicut timor servilis seu pœnæ non est virtus, quamvis non sit quid malum, et distinguitur essentialiter a dono timoris filialis, seu timoris peccati.

Respondetur: Non est in hoc paritas, inter spem retributionis et timorem servilem pœnæ, quia *timor servilis pœnæ versatur circa malum pœnæ* oppositum proprio nostro bono naturali, dum e contrario *spes versatur circa bonum,* imo bonum *supernaturale, innitendo in auxilio Dei auctoris gratiæ.* (cf. art. 2). Et ex hoc apparet quod timor servilis, quamvis sit bonus, non est virtus, nam virtus est principaliter circa bonum, non circa malum pœnæ vitandum.

Proinde crescente caritate minuitur timor servilis, dum e contrario crescit omnis virtus, crescit spes, nam quo magis unimur Deo, per caritatem, eo magis confidimus in eius auxilio, magis enim speramus de amicis. Sed verum est quod crescente caritate minuuntur imperfectiones cum spe admixtæ.

Denique, ut ostendit S. Thomas ibid., q. 19, a. 10, ad 2m, timor servilis pœnarum minuitur etiam crescente spe. Ideoque non est paritas inter spem vitæ aeternæ et timorem pœnae. Quamvis timor servilis quoad substantiam sit quid bonum et possit esse cum caritate, non tamen est virtus, quia versatur primario circa malum pœnæ vitandum et non circa bonum faciendum. Et sic cessant objectiones quietistarum.

ART. II. — UTRUM BEATITUDO ÆTERNA SIT OBJECTUM PROPRIUM SPEI.

Status quæstionis. — Jam cognoscimus genus spei christianæ, scil. est *virtus,* non passio. Nunc inquirendum est eius differentia specifica, quæ sumi debet ex objecto formali quod et quo, prout omnis habitus specificatur ab objecto circa quod versatur.

Videtur autem quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei: 1° Quia hæc beatitudo essentialiter supernaturalis excedit omnem humani animi motum, spes autem dicitur animi motus; 2° Quia homo sperat etiam et petit bona præsentis vitæ; 3° Quia multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna.

1ª Conclusio est: *Proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.*

1° Probatur auctoritate S. Pauli ad *Hebr.* (VI, 19): « ... Spem... habemus... incedentem usque ad interiora velaminis », id est ad beatitudinem cælestem, nondum visam, sed creditam et speratam. — Item *Rom.* (V, 2): « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei », scil. speramus gloriam filiorum Dei. — (*Tit.,* I, 2): « Paulus servus Dei... in spem vitæ aeternæ, quam promisit qui non mentitur Deus ».

Item Conc. Trident., sess. 6, can. 26: « Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, *exspectare* et *sperare æternam retributionem* a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum, si... usque in finem perseveraverint, *an. s.* » (Denz., 836). Exspectare est ex alio sperare. I^{a}-II^{ae}, q. 40, a. 2, ad 1^{m}.

2° *Probatur ratione theologica:* Oportet effectum esse causæ proportionatum, et ordo agentium correspondet ordini finium. Atqui spes christiana innititur omnipotentiæ divinæ auxilianti, cuius virtus est infinita. Ergo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est *bonum infinitum,* proportionatum virtuti Dei adjuvantis.

Hoc autem bonum infinitum est *beatitudo æterna objectiva,* ipse Deus speratus et possidendus.

2ª Conclusio: (ad 2^{m}): *Alia bona præsertim gratiam, panem quotidianum, respicit spes secundario* in ordine ad beatitudinem æternam.

Ad explicationem hujusce duplicis argumenti, bene determinandum est cum Thomistis: 1° objectum formale *quod* spei; 2° ejus objectum formale *quo* seu motivum.

Revocandæ sunt in memoria definitiones:

Objectum potentiæ et habitus
- *materiale,* est *id omne quod attingit,* v.g. pro visu omne corpus coloratum.
- *formale*
  - *quod* est *id quod* in objecto materiali *principaliter* et *ratione sui attingit,* et cetera ratione illius, v.g. pro visu: color.
  - *quo* est motivum seu *ratio propter quam attingitur objectum formale quod,* v.g. pro visu est lux, quæ facit colores visibiles in actu.

Hæc sunt applicanda ad spem christianam.

Objectum materiale spei est omne illud quod exspectatur a Deo auxiliante, scil. æterna beatitudo et omnia ad illam conducentia.

Objectum formale quod spei, est id quod principaliter seu per se et primo speratur, cetera autem ratione illius; et hoc est beatitudo æterna, ut probatum est in corp. art. et ad 2^{m}.

Dubium: Utrum hoc objectum formale quod sit beatitudo *objectiva,* scil. ipse Deus possidendus, an beatitudo *formalis,* scil. possessio Dei, seu visio beatifica.

Respondetur cum Cajetano, Bannez, Billuart et communiter Thomistæ: Objectum formale quod spei est beatitudo objectiva connotans tamen beatitudinem formalem. Est sententia S. Thomæ, ut constat ex his verbis corporis art.: « Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit *ipse* ». Et paulo antea « bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus, est *bonum infinitum...* nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere ».

Solus autem Deus est bonum infinitum; visio beatifica autem, ut quid creatum, est quid finitum, et creatura non est capax effectus infiniti in se recepti.

1ª Confirmatio: Alioquin spes non esset *virtus theologica,* cuius objectum immediatum debet esse increatum (cf. art. 5). Sic religio, cuius objectum est cultus Deo debitus, non est virtus theologica, sed moralis.

2ª Confirmatio: Objectum formale quod *fruitionis* patriæ est ipse *Deus,* ergo pariter objectum formale quod spei seu desiderii, nam idem est terminus ad quem tendit motus et in quo quiescit. Beati primario fruuntur Deo, et secundario fruuntur possessione Dei.

3ª Confirmatio: Sperans non quærit Deum propter possessionem, alias poneret finem ultimum in actu creato, *sed quærit possessionem Dei propter Deum.* Non enim quærit possessionem ut rem possidendam, sed ut modum et applicationem rei possidendæ. Ergo objectum formale quod spei *est ipse Deus,* sed *ut possidendus* per visionem beatificam, quæ sic connotatur in obliquo tanquam conditio et applicatio objecti formalis. Sic tota ratio formalis objecti est beatitudo objectiva, scil. Deus ipse; eius autem possessio est solum conditio requisita ut beatificet. Ita obscuritas est conditio sine qua non objecti formalis quod fidei, scil. Veritatis primæ creditæ. Ita ignis sua virtute comburit stupam, sed requiritur applicatio ignis ad stupam ut conditio.

Objectiones.

1ª Objectio: Spes, ut distinguitur ab amore amicitiæ caritatis, pertinet ad amorem concupiscentiæ. Atqui Deus non potest amari amore concupiscentiæ, esset perversitas seu subversio debitæ subordinationis. Ergo Deus non potest esse objectum formale quod spei, sed sola visio beatifica.

Respondetur: Dist. majorem, spes pertinet ad amorem concupiscentiæ *objecti nobis subordinati,* ut cibus, nego; *objecti nullo modo nobis subordinati,* sed ad quem ordinamur ut ad finem, concedo. Contradistinguo minorem: Deus non potest amari amore concupiscentiæ, sicut *res nobis inferior* et nobis subordinata, concedo; sicut objectum nobis *superius* et nullo modo nobis subordinatum, nego.

Duplex est amor concupiscentiæ
- *Dei,* ad nos nullo modo ordinati tanquam ad finem, desidero vel concupisco Deum *mihi perficiendo* per hunc finem *absque subordinatione Dei relate ad me.*
- *rei nobis inferioris,* ad nos ordinatæ tanquam ad finem.

Instantia: Quod amatur *propter aliud* ordinatur ad aliud *tanquam ad finem.* Atqui semper id quod amatur amore concupiscentiæ amatur *propter aliud.* Ergo semper id quod amatur amore concupiscentiæ ordinatur ad aliud.

Respondetur: Dist. maj. quod amatur *propter aliud proprie,* tanquam propter *finem cuius gratia,* v.g. ut medicina propter sanitatem, concedo; quod amatur propter aliud *improprie* tanquam propter *finem cui,* seu *subjectum* minus perfectum, *cui* desideratur bonum, nego, nam ei desiderari potest eius finis ultimus a quo perficietur. Contradist. minorem.

Sic desidero Deum *mihi,* sed *propter Deum,* quia Deus remanet finis ultimus ipsius actus spei, sicut actuum omnium virtutum; imo quia spes est virtus theologica, per eam desidero Deum finem ultimum mihi tanquam *subjecto* per hunc finem *perficiendo.* In hoc nulla est perversio, sed perfecta rectitudo.

Hæc est distinctio quam non bene intellexerunt quietistæ absoluti nec mitigati, et propterea non viderunt quod spes est virtus semper servanda in via etiam in altissima perfectione, imo virtus quæ augetur semper cum caritate, qua fit viva, ab ea tamen distincta. Sic spes opponitur timori servili, qui minuitur cum caritatis augmento.

Illustrari potest hæc capitalis distinctio per varias analogias ut ostendit Cajetanus, art. 5. — 1° Actus gubernii divini *non est medium* ad mundum gubernandum, sed ut *causa eminens* ordinatur (absque subordinatione) ad hunc effectum. 2° Dicitur: « *Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret* » non *quasi ad nos tanquam in finem ordinaverit incarnationem Filii, sed nobis per illam salvandis eam ordinavit, ad se autem tanquam ad finem ultimum.*

Item dum in Symbolo diritur de Verbo: « *Qui propter nos homines descendit de cœlis* ». Propter nos non sumitur proprie, tanquam propter *finem cujus gratia,* sed tanquam propter *finem cui,* seu inferius *subjectum cui* redemptio proficua est.

Sic *Incarnatio* altior est redemptione nostra, et ideo ad redemptionem non ordinatur, *ut medium subordinatum,* ad finem cuius gratia, sed *ex misericordia ad redemptionem ordinatur ut causa eminens ad effectum* et ad nos ut ad finem *cui* Deus vult gratiam scil. ad finem perfectibilem, non perfectivum. *Ratio miserendi est miseria alterius sublevanda* ad manifestationem bonitatis divinæ. Ita actus increatus gubernii divini ordinatur ad mundum dirigendum non ut medium ad finem, sed ut causa eminentissima ad effectum inferiorem.

Item dum prædicatio oritur ex plenitudine contemplationis, contemplatio mysteriorum fidei et unio prædicatoris cum Deo altior est quam ipsa prædicatio, quæ est opus vitae activae. Unde *contemplatio non ordinatur ad prædicationem, sicut medium subordinatum ad finem cujus gratia, sed sicut causa eminens ad effectum,* et ordinatur ad homines evangelizandos tanquam ad subjectum *cui* volumus bonum salutis, scil. ad finem perfectibilem et non perfectivum. Contemplatio autem, quia est altior prædicatione, ordinatur immediate

ad Deum tanquam ad finem. Studium cum præcipitatione factum ordinari potest ad prædicationem ut medium ad finem, non vero *contemplatio* mysteriorum fidei, quæ altior est prædicatione. Oportet prius ascendere ad montem contemplationis, et postea descendere ad evangelizandum, nec sufficit cum præcipitatione legere materiam prædicabilem.

Multæ essent aliæ analogiae, v.g. dicitur *materia est magis propter formam, quam forma propter materiam,* quia materia ordinatur ad formam sicut ad finem cuius gratia generationis, dum e contra *forma non ordinatur ad materiam nisi sicut ad subjectum perficiendum,* ad finem cui. Ita *anima ordinatur improprie ad corpus,* sed *corpus proprie ordinatur ad animam; inferius ad superius.*

Sic distinctio nostra non est quid subtile inventum ad solvendam difficultatem quietistarum, est principium universalissimum subordinationis mediorum ad finem, scil. id quod proprie ordinatur ad finem, perficitur per hunc finem.

Unde absque ulla perversione, *per spem desidero Deum* mihi, *sed jam* propter Deum, finem ultimum hujusce actus. Hic amor vocatur amor castæ concupiscentiæ.

Instantia: Sed, diceret Fénelon, tunc hic amor ad quem pertinet spes identificatur cum caritate, et non est amplius amor concupiscentiæ. Probo: *Jam hic amor fertur in Deum ut ultimum finem.* Atqui solus amor caritatis fertur in Deum ut ultimum finem. Ergo.

Respondetur: Dist. maj.: hic amor concupiscentiæ fertur in Deum ut ultimum finem desideratum *mihi,* concedo; *ut bene sit Deo,* nego. Contradist. minorem: solus amor caritatis fertur in Deum ut ultimum finem, *ut bene sit Deo,* concedo; ut bene sit solum *mihi,* nego. Per caritatem desideramus salutem nostram non solum *ut bonum nobis,* sed ut *bonum Deo* ut glorificetur Deus.

Instantia: Sed jam amor concupiscentiæ ad quem pertinet spes diligit Deum *propter Deum.* Atqui diligere Deum *propter Deum* pertinet ad caritatem, ergo sic spes identificaretur cum caritate.

Respondetur: Dist. majorem: Amor concupiscentiæ diligit Deum *formaliter propter Deum,* nego; *finaliter* propter Deum, concedo; aliis verbis: tanquam *propter motivum formale, ut caritas* (scil. propter Deum propter se dilectum), nego; tanquam *propter finem ultimum nobis desideratum,* concedo. Caritas *vult gloriam Deo,* dicendo: « non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ». Spes *desiderat nobis* Deum et vitam æternam, sed subordinate ad caritatem.

Ultima instantia: Objectum spei est futurum. Atqui Deus non est futurus. Ergo ipse non est objectum formale quod spei.

Respondetur: Objectum spei est futurum in sui assecutione, concedo; in se, nego. Sic pecuniæ quas sperat avarus, non sunt futuræ in se, sed ut assequendæ tantum. Propterea diximus: Deus, ut connotans possessionem eius per visionem beatificam, est objectum formale quod spei christianæ. Veniamus ad objectum formale quo.

* * *

Quodnam est præcise objectum formale quo seu motivum formale spei christianæ? — Cf. de hac re, in nostra quæstione 17, a. 1, a. 2, 4, 5, et in quæst. disputatis q. unica *De Spe*, a. 1.

Status quæstionis. — Circa hanc quæstionem sunt plures opiniones. Quidam dicunt hoc motivum formale est divina *bonitas* in quantum beatificativa; alii dicunt est *arduitas* seu difficultas consequendi finem ultimum, sic spes distingueretur a caritate; alii dicunt: est *misericors promissio divina* gratiæ auxiliatricis; alii dicunt est *Dei omnipotentia auxilians*, prout præsupponit Dei bonitatem, misericordiam et promissionem auxilii ad salutem. Cf. circa distinctionem harum opinionum *Dict. théol. cathol.*, art. *Espérance*, sed auctor hujus articuli non satis videt in operibus S. Thomæ fundamentum sententiæ thomistarum, nec satis metaphysice rem consideravit.

Respondetur: Hæc ultima sententia, quæ communiter tenetur a thomistis, sic brevius exprimitur: *Objectum formale quo spei est Deus omnipotens auxilians*, seu præbens aut offerens auxilia ad salutem, prout impossibilia non jubet. Est pulcherrima thesis, intime connexa cum quæstione de efficacia intrinseca auxilii divini, et sæpe revocanda est animabus quæ in « nocte spiritus » debent sperare contra spem.

1° Probatur hæc sententia auctoritate S. Thomæ, hic, q. 17, a. 1, *c*: « Speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, *cuius auxilio innititur* », sicut supra dixerat quod fides innititur prima veritate revelanti. Item a. 1, ad 3^m, sperans « attingit propriam regulam, scil. Deum, cuius auxilio innititur ». Item art. 2: « Spes attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum... quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis ». Item art. 4: « Bonum quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, *auxilium* autem *per quod* aliquis *sperat* illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis ». Art. 5: « Spes attingit supremam regulam humanorum actuum... sicut primam causam efficientem, in quantum *eius auxilio innititur* ». Item ibid., ad 2^m, 3^m. Item, art. 6 et 7. Item in qu. disputata *De Spe*, a. 1: « Spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta, scil. vitam æternam quam quis sperat, et *auxilium divinum a quo sperat*; sicut etiam fides habet duo objecta, scil. rem quam credit, et veritatem primam cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum *inhæret testimonio veritatis primæ*, ut ei credat quod ab ea manifestatur, sec. illud *Geneseos*, XV, 6, credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam. Unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod *inhæret auxilio divinæ potestatis* ad consequendum vitam æternam. *Si enim aliquis inniteretur auxilio humano, vel* SUO (ut pelagiani et eorum sequaces), *vel alterius* ad consequendum perfectum bonum *absque auxilio divino*[1] esset hoc vitiosum, sec. illud Hieremiæ (XVII, 5): "Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum", scil. in carne fortitudinem suam. Sic igitur, sicut formale objectum fidei est *veritas prima, per quam sicut per quoddam* MEDIUM *assentit his* quæ creduntur, quæ sunt materiale objectum fidei; ita etiam formale objectum spei est *auxilium divinæ potestatis* et pietatis (misericordiæ), *propter quod* tendit motus spei in bona sperata quæ sunt materiale objectum spei... In ordine ad fruitionem Dei speramus adjuvari a Deo non solum spiritualibus sed etiam corporalibus beneficiis ». Ita S. Thomas.

Per auxilium divinum in quo immediate innititur spes theologica, sanctus Thomas intelligit non auxilium creatum et in homine receptum, sed ipsam omnipotentiam auxiliantem; quia objectum formale virtutis theologicæ debet esse aliquid divinum et increatum. Cf. in nostra q. 17, a. 5.

An thesis Sancti Thomæ fundetur in Sacra Scriptura?

Affirmative. In multis locis S. Scripturæ spes dicitur inniti in auxilio divino et istud auxilium apparet ut intrinsece efficax, non vero efficax ex nostro consensu præviso (v.g. *Ps.* CXX, 1): « Levavi oculos meos in montes, *unde veniet auxilium mihi... auxilium meum a Domino*, qui fecit cœlum et terram ». — (OSEA, XIII, 9): « Perditio tua ex te, Israël, tantummodo in me auxilium tuum ». — (*Ps.* LXI, 8): « Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est ». — (*Ps.* XIX, 3): « Mittat tibi auxilium de sancto... et tueatur te ». — (*Ps.* XXI, 20): « Domine, ne elongaveris auxilium tuum a me ». — (ISAIAS, X, 3): « Quid facietis in die calamitatis..., ad cujus confugietis auxilium? ». — (ISAIAS, XXXVI, 6): « Ecce confidis super baculum arundineum confractum istum, super Aegyptum, cui si innixus fuerit homo, intrabit in manum eius et perforabit eam, sic Pharao rex Aegypti omnibus qui confidunt in eo ». — In *Actibus Apost.* (XXVI, 22) S. Paulus ait: « Auxilio autem adjutus Dei, usque in hodiernum diem sto ».

Item in multis locis S. Scripturæ dicitur: « Sperare in ipso Deo ». (*Ps.* VII, 2): « *Domine, Deus meus, in te speravi, salvum me fac* ». — (*Ps.* XII, 6): « Ego autem in misericordia tua speravi ». — (*Ps.* XV, 1): « Conserva me, Domine, quoniam in te speravi ». — (*Ps.* XXX, 1): « In te, Dmine, speravi, non confundar in æternum ». — (*Ps.* LV, 5): « In Deo speravi, non timebo quid faciat mihi caro ». — (*Ps.* CXLIII, 2): « *Protector meus et in ipso speravi* ». — (ISAIAS, L, 7): « Dominus Deus, auxiliator meus ».

Item in liturgia, multæ orationes Missæ sic incipiunt: « *Omnipotens et misericors Deus...* » quia oratio petitionis, est expressio spei, quæ auxilio Dei innititur. Denique definitum est contra Jansenistas, quod *Deus impossibilia non jubet*, et salus omnibus possibilis est cum Dei auxilio implorando. Cf. DENZ., 804 et 1092.

[1] « Absque divino auxilio » etiam quoad *aliquam partem* negotii salutis, hoc esset vitiosum. Nam in negotio salutis *totum* est a Deo.

Pariter Christus ut homo dicitur auxiliator, prout secundario in eo speramus, « da robur, fer auxilium ». Item B. Maria Virgo dicitur auxiliatrix.

Ludovicus Molina dicit quod doctrina thomistica de gratia ex se efficaci destruit spem. E contrario non videtur bene quomodo cum iis omnibus textibus Scripturæ conciliari possit sententia L. Molinæ dicentis, in *Concordia,* ed. Paris, 1876 (multis locis citatis in indice hujusce operis ad verbum *auxilium*) : « Auxilia ex se efficacia constituenda non sunt, quæ inter prædestinatos et non praedestinatos discernant, p. 356, 460. Auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non, p. 51. Auxilium sufficiens, quod efficax aut inefficax sit, pendet ab eius arbitrio, cui præstatur, p. 230. Auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat » p. 565.

Si ita esset, ut notat P. Del Prado, *De Gratia,* 1907, t. III, p. 150, justus posset gloriari in semetipso, confidere in se potius quam in Deo, et dicere : « Gratias ago tibi, Domine, quia non sum sicut cæteri homines, quia, cum æquali auxilio aut forsitan minori, quam auxilium aliis præstitum, ego potui et volui perseverare in gratia justificante, et alii non perseveraverunt, et propter hæc merita prævisa in me, me præ aliis elegisti et prædestinasti ad gloriam tuam ».

Contra hoc, et contra omnem superbiam humanam, valent verba S. Pauli : « *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* » (I *Cor.*, IV, 7). S. Thomas dicit infra in hac q. 17, a. 6, ad 3m : « Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum et sicut in quoddam *adjutorium* EFFICAX *ad subveniendum* ». In hoc sensu dicitur : « Auxilium meum a Domino. Salus autem justorum a Domino ». Unde de molinistis timentibus destructionem libertatis per auxilium divinum dicendum est « trepidaverunt timore, ubi non erat timor » (*Ps.* XIII, 5). Non timendum est auxilium Dei ab intrinseco efficax, quod se extendit ad modum liberum electionum nostrarum salutarium. Deus actualizat nostram libertatem, et igitur eam non destruit. Ut dicitur *ad Phil.,* II, 13 : « *Deus est enim qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* ».

Denique *ratione theologica* probatur sententia S. Thomæ. Cf. Billuart : Objectum formale quo spei est *motivum seu ratio cur expectamus a Deo certa cum fiducia beatitudinem æternam* et media ad illam conducentia. Atqui istud motivum est *omnipotentia auxilians,* nam « Deus impossibilia non jubet sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis et adjuvat ut possis » dicit Aug. citatus a Conc. Trid. (DENZ., 804), et ordo agentium debet correspondere ordini finium. Ergo.

Explicatur minor : Non possumus firma fiducia sperare beatitudinem æternam nisi ab eo quem novimus *posse* et *velle* eam dare. Atqui solus Deus ut *omnipotens,* potest eam dare. Certissime impossibilia non jubet dum præcipit nobis ad vitam æternam tendere. Ordo autem agentium debet correspondere ordini finium, et *solum agens supremum et supernaturale potest nos perducere ad finem ultimum supernaturalem.*

Dubium : An omnipotentia auxilians præsupponat Dei bonitatem, misericordiam et promissionem auxilii.

Respondetur affirmative. Cf. supra Iª, q. 25, a. 1, ad 4m : « Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et a voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scil. potentia importat rationem *principii exequentis id quod voluntas imperat,* et ad quod scientia dirigit ; quæ tria Deo secundum idem conveniunt ».

Auxilium autem Dei pertinet *ad gubernium divinum* de quo in Iª, q. 103 sq. Gubernatio divina est executio providentiæ, quia providere est ordinare, et gubernare est rem ad debitum finem convenienter perducere, cf. Iª, q. 22, a. 1, ad 2m : « Ad curam duo pertinent, scil. ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio ». Art. 3 : « *Deus immediate omnibus* (etiam minimis) *providet...* sed inferiora gubernat per superiora (v.g. homines per angelos) non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet », attamen solus potest ab intus movere libertatem. Insuper Deus per providentiam disponit omnia *sec. justitiam et misericordiam,* quæ sunt quasi virtutes Dei, connexæ cum divina prudentia seu providentia, sicut in nobis connectuntur in prudentia virtutes cardinales.

Unde ex his omnibus constat quod sec. sanctum Thomam *omnipotentia auxilians* præsupponit Dei scientiam, providentiam erga minima, justitiam, misericordiam, fidelitatem in *promissione servanda;* sed formaliter innititur spes in *Deo auxiliante,* quia omnia præsupposita non sufficerent si Deus non esset insuper positive *auxilians.* Non sufficit quod Deus possit dare auxilium, sed requiritur quod *velit* auxilium dare et hoc constat prout impossibilia non jubet. Et ut dicitur art. 6, ad 3m, spes innititur in Deum « tanquam in adjutorium *efficax* ad subveniendum ».

Confirmatur : Idem argumentum rationis theologicæ paulo aliter proponi potest ex parte subjecti inquirendo : *in quod fit ultima resolutio spei christianæ.* Sic : Ultima resolutio spei sicut et fidei fit in eius objectum formale quo seu motivum. Atqui in omnipotentiam auxiliantem fit ultima resolutio spei. Ergo omnipotentia auxilians est motivum formale spei.

Prob. minor : Quærenti enim cur speras beatitudinem, adæquate respondes : quia Deus potest et vult eam dare ; sicut quærenti cur credas Deum esse trinum adæquate respondes : quia Deus qui verax est hoc revelavit.

Solvuntur objectiones.

1ª Objectio : Objectum formale quo debet habere rationem causæ formalis specificativæ. Atqui omnipotentia auxilians habet rationem

causæ efficientis, non formalis. Ergo omnipotentia auxilians non est objectum formale quo spei.

Respondetur: Concedo majorem, *nego minorem,* nam omnipotentia auxilians est quidem causa efficiens auxiliorum ad salutem conducentium, sed insuper conferendo vel offerendo hæc auxilia, *nos formaliter movet ad sperandam beatitudinem;* sic habet rationem causæ formalis extrinsecæ et specificativae sicut causa exemplaris.

2ª *Objectio:* Objectum formale *quo* spei debet habere rationem boni. Atqui omnipotentia auxilians non habet rationem boni, nec finis, sed *agentis.* Ergo.

Respondetur: Dist. majorem: Objectum formale *quo* spei debet esse ipsum bonum *quod* speratur, nego; debet esse *id quo* possumus ad hoc bonum pervenire, concedo. Unde est quid bonum ut *quo.*

3ª *Objectio:* Spes differt a desiderio prout fertur ad bonum *arduum,* ait S. Thomas, sic arduitas pertinet ad eius objectum formale. Atqui non ad objectum formale quod, quia arduum non dicit aliquam bonitatem. Ergo ad objectum formale *quo.*

Respondetur: Transeat major; dist. minorem: *arduum* non pertinet ad objectum formale quod spei, intrinsece, transeat; ut *conditio eius,* sicut obscuritas est conditio objecti fidei, nego.

Explico. Si ratio ardui sumitur pro ipsa difficultate consequendi finem ultimum, difficultate orta ex impedimentis retardantibus, tunc est solum conditio objecti formalis quod spei, sicut obscuritas est conditio objecti fidei; et manifestum est quod sic arduitas non est *ratio sperandi* aliquod bonum a Deo, sed potius ratio recedendi ab illo bono. Sed arduitas sumi potest *radicaliter* pro eminentia seu excellentia boni divini, sic pertinet intrinsece ad objectum formale quod spei, et induit specialem rationem boni, scil. raritatem seu pretiositatem. (Gonet).

Ultima et difficilis objectio. Amor concupiscentiæ quo amamus Deum ut summum bonum nostrum est actus spei. Atqui motivum formale hujusce amoris non est omnipotentia auxilians, sed *bonitas* divina, non in se, sed ut nobis conveniens. Ergo motivum formale spei est bonitas divina nobis conveniens, non vero omnipotentia auxilians.

Respondetur: Nego majorem. Amor enim concupiscentiæ non est proprie actus spei, sed supponitur a spe, prout non speramus nisi bonum amatum et desideratum. Sic S. Thomas non dicit spes est amor concupiscentiæ sed « pertinet ad amorem concupiscentiæ ». Pertinet quidem ad eum, sed aliquid addit, scil. firmam exspectationem, v.g. plerique studentes in theologia desiderant doctoratum, sed inter eos non omnes hunc gradum firmiter sperant, quia non videtur illis assequibilis. Pariter in ordine supernaturali, ante actum spei, est in voluntate « *pius credulitatis affectus* » pertinens ad actum fidei etiam informis, et « *appetitus boni credentibus repromissi* », de quo sæpe loquitur S. Thomas, v.g. *De Veritate,* q. 14, a. 1, medio; exprimitur his verbis S. Petri: « Domine, ad quem ibimus? verba vitae æternæ habes et nos credimus » (Joan., vi, 69). Sic desideratur Deus ut bonum conveniens nobis, est amor concupiscentiæ erga Deum. Sed spes aliquid superaddit scil. firmam exspectationem beatitudinis æternæ, et haec firma exspectatio fundatur in *Deo auxiliante.*

Ita est jam in fidelibus qui non habent caritatem. Sed in habentibus caritatem amor beatitudinis æternæ oritur etiam ex caritate erga nos ipsos, prout per caritatem *desideramus Deum nobis,* sic est amor amicitiæ erga nos ipsos, et concupiscentiæ erga Deum desideratum. Sed tunc nobilitatur hic amor per motivum formale caritatis erga Deum ipsum, nam per caritatem diligimus nosmetipsos propter ipsum Deum glorificandum. Cf. a. 6, ad 3m, legere.

Restaret una difficultas de Dei *voluntate salvifica* omnium hominum quæ est antecedens, non vero consequens et efficax erga omnes homines sed solum erga prædestinatos. Ergo *videtur quod soli prædestinati possint efficaciter sperare in Deo auxiliante.* Sed hæc difficultas pertinet potius ad certitudinem spei, prout distinguitur a certitudine fidei. Et de hoc S. Thomas loquitur infra, q. 18, a. 4, ad 3m: Utrum spes viatorum habeat certitudinem: « Quod aliqui habentes spem, deficiant a consecutione beatitudinis, *contingit ex defectu liberi arbitrii* ponentis obstaculum peccati, *non autem ex defectu divinæ potentiæ et misericordiae,* cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei ». « Perditio tua ex te, Israël, *tantummodo in me auxilium tuum* » (Osea, xiii, 9): scil. tantummodo in me, non in te, contra pelagianos. Cf. Conc. Trident., sess. 6, cap. 13: « Perseverantiæ donum haberi... non potest nisi ab eo qui *potens est eum qui stat statuere* (*Rom.,* xiv, 4), ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi gratiæ defuerint, sicut coepi opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere » (*Phil.,* ii, 13). — In hoc est *magnum mysterium,* in quo tamen sunt duo certissima sec. fidem, scil. 1° *Deus est salutis auctor,* et *quod quidam salvantur, salvantis est donum.* 2° *Deus impossibilia non jubet* », et « *quod quidam pereunt, pereuntium est demeritum* », (Conc. Carisiacense; Denz., 318). Quomodo autem hæc duo certissima intime concilientur, videbimus in patria[1]; nunc autem ascendendum est supra tentationes, imo supra speculationes theologicas etiam veras ad caliginem fidei et contemplationis, quæ transcendit theologiam, sicut circulus polygonum in eo inscriptum. Et quo magis complexum apparet polygonum, eo simplicior et pulchrior apparet circumferentia. Latera autem polygoni possunt multiplicari in infinitum, et nunquam polygonus erit circumferentia.

Ad repellendas tentationes contra spem, quæ oriri possunt ex inexacta cognitione mysterii Prædestinationis, revocandi sunt in me-

[1] Hoc esset videre quomodo in eminentia Deitatis conciliantur infinita justitia, infinita misericordia et suprema libertas. Oporteret videre essentiam divinam.

moriam sequentes textus: (*Ps.* LXV, 23): « *Jacta super Dominum curam tuam et ipse te enutriet* ». — (MATTH., VI, 25): « Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induimini. Nonne anima plus est quam esca? Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt, nec congregant in horrea, et *Pater vester cœlestis pascit illa. Nonne vos pluris estis illis?* Quærite primum regnum Dei et hæc omnia adjicientur vobis ». Si ita Deus providet in temporalibus, a fortiori in spiritualibus.

(I PETRI, V, 7): « Omnes autem invicem humilitatem insinuate, quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis; *omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis* ». Et multo magis *certi* sumus *de rectitudine intentionis Dei salvatoris hominum* quam *de rectitudinem intentionis cordis nostri*, infirmi et inconstantis.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SPERARE ALTERI BEATITUDINEM ÆTERNAM.

Status quæstionis. — Aliis verbis utrum per virtutem spei aliquis possit sperare sibi et alteri, v.g. utrum mater christiana possit per ipsam virtutem infusam spei sperare salutem filii sui prodigi. Si ita est, spes videtur habere quasi eandem altitudinem ac caritas et cum ea indentificari: S. Thomas notat testimonia et pro (in objectionibus) et contra (arg. sed c.).

Conclusio S. Thomæ est: *Spes directe respicit proprium bonum non alienum; sed indirecte (supposita unione amoris* etiam naturalis cum aliis hominibus) *possumus sperare alteri vitam æternam.* Dum caritas respicit (non solum indirecte) sed directe (ex nullo alio amore præsupposito) proximum ut objectum secundarium.

1ª Pars conclusionis probatur ex differentia inter spem et amorem amicitiæ. Nam amor amicitiæ importat quandam unionem amantis ad personam cui bonum volumus, non vero spes. *Spes importat quemdam motum seu protensionem appetitus in aliquod bonum arduum.* Atqui motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Ergo spes directe respicit bonum proprium, et non alienum.

2ª Pars conclusionis probatur ex hoc quod, supposita unione amoris etiam naturalis inter homines, unus reputat bonum alterius quasi suum, tunc potest sperare alteri vitam æternam.

Confirmatur: Sperare nobis aut alteri beatitudinem habet idem objectum formale quod et quo; ergo indirecte possumus eam sperare alteri.

Objectio: Sed velle alteri bonum est actus caritatis non spei, atque sperare alteri beatitudinem est velle ei bonum. Ergo.

Respondetur: Dist. majorem: velle alteri bonum simpliciter propter Deum glorificandum, concedo; velle alteri bonum arduum propter Deum auxiliantem, nego.

Instantia: Sed tunc sequeretur quod desperando de alicuius salute, peccarem mortaliter contra spem et perderem spem etiam beatitudinis meae.

Respondetur: Utique si *diffiderem* de omnipotentia auxiliante, quasi *insufficienti* ad salvandos homines, non vero si diffido de meritis alterius, sicut desperamus de salute Antichristi. Nullus homo perit in æternum *ex insufficientia divini auxilii.*

ART. IV. — UTRUM ALIQUIS POSSIT LICITE SPERARE IN HOMINE.

Status quæstionis. — Videtur hoc esse licitum: 1° Quia adjuvamur precibus sanctorum, ergo possumus sperare in illis. 2° Quia de quibusdam in vitium dicitur: non possumus habere fiduciam in illis ac si normaliter homo deberet habere fiduciam in aliis. 3° Quia licite petimus aliquid ab homine, petitio autem est interpretativa spei. Sed ex alia parte dicitur apud JEREM., XVII, 5: « Maledictus homo qui confidit in homine ». — *Ps.* CXLV, 2: « Nolite sperare in principibus ».

Conclusio S. Thomæ est: *Non licet sperare in homine, sicut in prima causa movente in beatitudinem, bene tamen sicut in agente secundario instrumentali.* Ratio est quia solus Deus tanquam causa prima et principalis potest nos perducere ad beatitudinem, prout ordo agentium debet correspondere ordini finium. Sed sancti nos adjuvant precibus suis, præsertim B. Maria Virgo, quæ dicitur spes nostra, Virgo auxiliatrix, seu perpetui auxilii; et etiam possumus sperare in homine viatore tanquam in causa secunda instrumentali, v.g. in confessore nostro, in amico nostro, prout sunt sub gratia Dei, et sic possunt nos adjuvare ad vitam æternam consequendam.

Imo debet esse hierarchia mediatorum inter nos et Deum; ita ut mediator sit eo altior quo melius et proximius disponit ad effectum principalis agentis. Sic Christus ut homo fuit causa moralis meritoria etiam principalis gratiæ, quia illam de condigno nobis meruit, et nunc Christus ut homo, sec. S. Thomam, est causa instrumentalis physica gratiæ (IIIª, q. 8, a. 1; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1; q. 50, a. 6; q. 62, a. 1). Sic Christus ut homo influere videtur etiam in superiorem partem animæ, dispositive ad effectum principalis agentis.

Modo inferiori influit B. Maria Mediatrix, ut instrumentum probabilius physicum.

Ita etiam confessor absolvens est instrumentum etiam physicum, juxta thomistas, productionis gratiæ. Director spiritualis dirigens est causa moralis adjuvans.

Item, infra B. Mariam Virginem, fundatores Ordinum debent normaliter esse causæ instrumentales morales gratiæ; ita possumus sic sperare in illis, et studens theologiæ sic potest sperare in sanctum Thomam.

Dubium: An aliquis possit licite sperare in propriis meritis?

Respondetur: Utique, sed solum tanquam in causa instrumentali, seu in medio a Deo ad salutem ordinato; unde tota fiducia ultimate refundenda est in ipsum auctorem gratiæ et meritorum. Nam merita ut *nostra* sunt, ut in nobis sunt, sunt *amissibilia,* habemus enim thesaurum istum gratiæ in vasis fictilibus.

ART. V. — UTRUM SPES SIT VIRTUS THEOLOGICA.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia speramus etiam bona creata. 2° Quia spes est in medio inter desperationem et præsumptionem dum virtus theologica non est in medio, sed in summo. 3° Quia spes videtur esse virtus annexa fortitudini, ut longanimitas, ad quam pertinet exspectatio, vel sicut *magnanimitas* ad quam pertinet tendere ad magna et ardua magno honore digna. Imo videtur quod spes sit quædam unio longanimitatis et magnanimitatis quæ sunt virtutes morales et non theologicæ.

Conclusio est tamen: *Spes christiana est virtus theologica.*

1° Probatur ex tota traditione fundata in textu I *Cor.* (XIII, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas; tria hæc, major autem horum est caritas ». Cf. S. GREGOR., l. II *Moralium,* c. 28. Item in multis textibus S. Scripturæ dicitur quod spes tendit ad Deum possidendum et innititur in ipso Deo auxiliante. Item Conc. Trident., sess. 6, canone 26, in quo continetur definitio spei, dum dicitur: « Sperare æternam retributionem a Deo per eius misericordiam » (DENZ., 836). Aeterna autem retributio est ipse Deus clare visus, quem speramus.

2° Probatur ratione theologica. Illa virtus est theologica, cuius objectum immediatum seu formale quo et quod est ipse Deus. Atqui objectum formale quod spei est Deus possidendus et objectum formale quo spei est Deus auxilians. Ergo spes christiana est virtus theologica.

Major supra probata est Iª-IIªᵉ, q. 62, a. 1.

Minor fundatur in hoc quod spes non est virtus nisi quia attingit supremam regulam actuum humanorum, scil. Deum speratum et Deum auxiliantem, sic non potest esse virtus, nisi virtus theologica, alioquin esset solum passio, vel confunderetur cum naturali desiderio beatitudinis.

1um Corollarium: *Infinite differt spes infusa a naturali desiderio beatitudinis,* quia spes est supernaturalis ut specificata ab objecto formali quo et quod essentialiter supernaturali. Cf. Quæst. disp. *De Spe,* a. 1, ad 2m, 8m, 9m. — Cf. infra art. 6, c et ad 1m et comment. Cajetani.

2um Corollarium: ad 4um: *Spes christiana differt a magnanimitate et longanimitate,* quæ sunt virtutes morales quarum objectum est creatum et pariter motivum. Magnanimus tendit ad magna magno honore digna, prout sunt *suis viribus proportionata,* nec plus (sic non est ambitiosus), nec minus (sic non est pusillanimis). Sed in christiano magnanimitas, quæ importat quamdam moderatam confidentiam in propriis viribus a Deo acceptis, subordinatur spei. Insuper in justo supra magnanimitatem acquisitam, est magnanimitas infusæ seu generositas infusa ad faciendum aliquid magnum in ordine gratiæ, v.g. ad fundationem vel restaurationem alicuius ordinis religiosi.

Solvuntur objectiones articuli.

1ª Objectio: Speramus non solum Deum, sed Dei beneficia.

Respondetur: Utique, sed in ordine ad Deum qui sic est objectum formale quod seu primarium spei.

2ª Objectio: Virtus theologica consisti in medio. Atqui spes est in medio inter præsumptionem et desperationem. Ergo spes non est virtus theologica.

Respondetur: Virtus theologica non est in medio per se et ex parte objecti proprii, concedo; per accidens et ex parte subjecti, nego.

Explico: *Spes non est in medio per se ex parte principalis objecti,* quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, item nullus potest nimis sperare Deum; ut dicitur Iª-IIªᵉ, q. 64, a. 4: « Medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, sec. quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere, v.g. transcendere debitam mensuram potus. Atqui mensura seu regula virtutis theologicæ est ipse Deus,... excedens omnem facultatem humanam; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet; nec tantum credere aut sperare in ipsum quantum debet. Sed *per accidens, ex parte nostra, spes est in medio* inter præsumptionem et desperationem, in quantum aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem », v.g. gloriam sine meritis, aut bonam mortem sine præparatione ad eam. Tunc male applicat motivum spei ad ea ad quæ non se extendit, sicut si aliquis crederet quaternitatem non revelatam.

E contra virtutes morales sunt per se in medio, quia regula earum statuta a ratione est finita et transcendi potest, v.g. temeraria audacia transcendit regulam fortitudinis, unde *contra mediocritatem* dicendum est: falsum dicere de *omni* virtute quod est *in medio;* virtutes theologicæ non sunt *per se* in medio.

3ª Objectio: Exspectatio pertinet ad longanimitatem quæ est virtus moralis. Atqui spes est quædam exspectatio. Ergo spes reducitur potius ad virtutes morales.

Respondetur: Tendere ad arduum propria potestate assequendum, concedo; ad arduum Dei auxilio assequendum, nego.

1um Corollarium (Bannez): *Nulla est spes quæ sit virtus nisi spes theologica,* quia circa arduum ordinis naturalis propria virtute assequendum sufficit fortitudo et magnanimitas, et circa arduum exspectandum *ab homine* datur *spes* quæ non pervenit ad rationem virtutis, quia auxilium humanum est nimis deficiens, ita fides humana fundata in testimonio hominis non est cognitio satis perfecta ut habeat rationem virtutis intellectualis.

2um Corollarium: *Spes est virtus supernaturalis quoad substantiam* VI OBJECTI FORMALIS. Cajetanus in commento hujusce articuli examinat opinionem Scoti et Durandi, quæ adeo deprimit virtutem theologicam, ut etiam spem acquisitam ponat virtutem theologicam, quia respicit Deum pro regula et objecto; imo Durandus dicit: spes infusa non est necessaria ad sperandum, sed solum ut promptius, perfectius et firmius speremus.

Respondet Cajetanus: Hæc spes *acquisita* non est « *proportionata supernaturali objecto*... quod excedit omnem intellectum et voluntatem creatam ». Hoc autem requiritur pro virtute theologica. « Et hinc patet *necessitas* ponendi fidei, spei et caritatis habitus *infusos;* ut scil.: habeatur habitus ex natura sua determinativus ad actus bonos supernaturaliter proportionatos *objecto supernaturali;* ad hoc enim nihil acquisitum sufficit ex natura sua ut patet ». Unde dicit Cajetanus: « Hæc omnia Durandi et Scoti *falsa* esse facile quisque perspiciet ».

Item Cajetanus in hoc art V, n. 5, explicat contra Durandum id quod supra diximus, scil. Deus potest esse objectum immediatum amoris concupiscentiæ, ita ut nullo modo *subordinetur nobis.* Nam, ait Cajetanus, « aliud est concupiscere aliquid *mihi,* et aliud concupiscere hoc *propter me* ». Sic concupisco cibum mihi et propter me, quia cibus ordinatur ad vitam meam conservandam tanquam ad finem, vel etiam concupisco cibum amico meo propter ipsum, dum e contra concupisco vel desidero Deum *mihi* sed *non propter me,* quia Deus non ordinatur ad me ut ad finem, sed ego ad Deum: unde concupisco *mihi* Deum tanquam *finem ultimum* ad quem tendere debeo. Omnes articuli sequentes sunt faciles, enuntiant corollaria quæ deducuntur ex objecto formali spei. Sic apparet quod in omni tractatu virtutum, lapis adamantinus est objectum formale.

3um Corollarium: *Non potest dari spes* ACQUISITA *circa objectum supernaturale recte speratum propter motivum supernaturale;* datur solum præsumptio quæ non recta est. Cf. Joannem a S. Thoma, disp. X, a. 4. Contra Torres cujus opinio videtur censurâ digna, ait Joannes a S. Thoma.

ART. VI. — UTRUM SPES SIT VIRTUS DISTINCTA AB ALIIS VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia habent idem objectum, scil. Deum. 2° Quia in professione fidei dicitur « exspecto resurrectionem et vitam æternam », ergo exspectare est actus fidei. 3° Per spem homo tendit in Deum, et hoc proprie ad caritatem pertinet.

Responsio tamen est: ***Spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.***

1° Probatur auctoritate S. Pauli (I *Cor.*, XIII, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc, major autem horum caritas ». Ita communiter Patres et theologi, cf. S. GREGOR., I *Moralium,* c. 16. Insuper declaratum est quod spes potest esse sine caritate.

Item Conc. Trident., sess. 6, can. 12 (DENZ., 822): *contra Lutheranos* qui confundebant tres virtutes theologicas. Dicebant enim fidem solam justificare, hoc est confundere fidem cum caritate sine qua non habetur justificatio; insuper dicebant: fidem per quam justificamur esse fiduciam misericordiæ, peccata remittentis propter Christum. Hæc autem fiducia est spes roborata. Item Tridentinum (798), agendo de præparatione ad justificationem, distinguit actus fidei, spei et caritatis.

Item *contra Fénelon* (DENZ., 1337), distinguitur spes etiam perfecta a caritate quæ vivificat eam; damnatur hæc propositio: « In hoc statu (perfectionis) anima amittit omnem spem sui proprii interesse, sed nunquam amittit in parte superiore, id est in suis actibus directis et intimis spem perfectam, *quæ est desiderium desinteressatum promissionum* ».

2° Probatur ratione theologica ex motivo formali, sic:

Virtus theologica inhæret *Deo*
- vel *propter seipsum:* caritas nos uniens Deo.
- vel *prout de Deo nobis provenit*
  - cognitio veritatis: *fides.*
  - auxilium ad beatitudinem consequendam: *spes.*

Melius in forma dici potest: Virtutes distinguuntur secundum objecta formalia præsertim secundum objectum formale *quo.* Atqui objectum formale spei distinguitur ab objecto formali et fidei et caritatis. Ergo spes est virtus distincta a fide et a caritate.

Probatur *minor:*

objectum formale quod fidei est Deus ut veritas prima in essendo.
» » quo fidei est Deus ut Veritas prima in dicendo seu revelans.

objectum formale quod caritatis est Deus infinite bonus.
» » quo caritatis est *Deus propter se dilectus amore amicitiæ,* abstrahendo etiam a qualibet bonitate creata vel gaudio creato.
objectum formale quod spei est *Deus speratus* vel *possidendus.*
» » quo spei est *Deus auxilians.*

Ad 3um: « Caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, *ut* scil. *homo non sibi vivat, sed Deo;* dum spes tendit in Deum sicut in bonum adipiscendum ».

Cajetanus notat circa hanc responsionem ad 3um: « Caritas in hoc differt a spe sec. differentias objecti absolute, quod caritas fertur in *ultimum finem propter seipsum,* spes vero in *finem ultimum ut nostrum* ». Et jam apparet ex hoc superioritas caritatis, quia verus finis ultimus est finis ultimus noster *secundum seipsum* (et non quia sic constitutus est a nobis ut in peccato mortali, quando ponimus finem ultimum v.g. in voluptate); et insuper Deus, finis ultimus, est diligendus *non propter nos,* sed propter seipsum. Nullomodo subordinatur nobis, sed a converso; et perfecta subordinatio nostra Deo fit imperfecte per spem, perfecte per caritatem.

Dubium 1um: *Quomodo spes possit esse sine caritate:* videtur quod sit contradictio, quia tunc sperans esset aversus a fine ultimo (prout esset sine caritate) et conversus ad finem ultimum.

Respondetur: Sperans spe informi non est conversus ad finem ultimum super omnia dilectum, semetipsum diligit super omnia, attamen exspectat beatitudinem non ex meritis jam habitis, sed *ex meritis Christi et ex propriis habendis* post conversionem.

Dubium 2um: *Quomodo actus spei differt a pio credulitatis affectu?*

Pius credulitatis affectus est simplex complacentia in veracitate Dei et in securitate fidei, cum quodam appetitu boni credentibus repromissi, prout *bonum est credere Deo revelanti et promittenti beatitudinem æternam.* Cf. *De Veritate,* q. 14, a. 1 in medio.

Sed spes etiam informis aliquid addit, scil. *exspectationem firmam* beatitudinis æternæ, innitendo Deo auxilianti.

Attamen juxta Joannem a S. Thoma, disp. 4, *De Spe,* a. 1, n. 22: dum dicit S. Thomas: « Spes pertinet ad amorem concupiscentiæ », hic amor supernaturalis, in fidelibus, qui caritate carent, procedit ab appetitu boni credentibus repromissi, quod est in fide.

Art. VII. — UTRUM SPES PRÆCEDAT FIDEM.

Conclusio est: *Fides absolute præcedit spem.* Ratio est quia fides proponit objectum sperandum; sperare autem pertinet ad voluntatem et nihil est volitum nisi præcognitum. Sic ordine generationis fides præcedit spem.

Dubium: *An fides sit superior spe?* — Communius thomistæ respondent affirmative. Salmanticenses sic difendunt communiorem thomistarum sententiam, scil. *fidem esse perfectiorem spe,* quia habet *objectum perfectius in esse objecti,* scil. abstractius et universalius (cf. Ia, q. 82, a. 3). Objectum enim fidei est verum universalissimum; objectum autem spei est *bonum proprium sperantis.* Item testimonium Dei revelantis plus se extendit quam auxilium Dei, nam Deus plura revelat ad quæ non adjuvat.

Objicitur: S. Thomas, quæst. disp. de virtutibus cardinalibus, a. 3 c., dicit: « Spes est major quam fides, quia scil. spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis ». Insuper in via amare Deum est perfectius quam Deum cognoscere.

Respondent Salmanticenses: S. Thomas vult dicere quod quamvis fides *ut habitus* sit nobilior spe, tamen spes in ratione *virtutis* est præstantior sicut quamvis virtutes intellectuales ut sapientia sint nobiliores habitus virtutibus moralibus, tamen hæ sunt *magis virtutes,* quia important rectificationem appetitus circa bonum totius subjecti. Denique quando dicitur amare Deum in via est perfectius quam Deum cognoscere, hoc non verificatur nisi de amore perfecto amicitiæ (cf. Salmanticenses, *loc. cit.,* n. 27, 28).

Ad 1um Glossa dicit: « *Spes est introitus fidei,* scil. *rei creditæ,* nam per spem intratur ad videndum id quod creditur »; insuper per spem homo perficitur in fide.

Ad 3um: Actus meritorius fidei vivæ habet spem concomitantem vel consequentem, et actus fidei informis habet spem informem ut concomitantem. Hæc spes informis, ut diximus, exspectat beatitudinem non ex meritis habitis, sed *ex meritis habendis* post conversionem.

Art. VIII. — UTRUM CARITAS SIT PRIOR SPE.

Hic articulus scribitur ad ostendendum mutualem relationem inter spem et caritatem.

Conclusio est: *In via generationis spes est prior caritate, sed sec. ordinem perfectionis caritas est prior spe.*

Ia Pars conclusionis sic probatur: Secundum viam generationis imperfectum est *prius* perfecto, sicut puer viro. Atqui spes pertinet ad amorem *concupiscentiæ,* qui est minus perfectus quam amor amicitiæ seu caritatis. Ergo secundum viam generationis spes est prior caritate.

Major est evidens: sic via generationis germen imperfectum est prius quam vivens ex isto germine procedens.

Minor continet duas propositiones, scil.: 1° spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, quia omnis motus appetitus ex amore derivatur ut supra probatum est (Iª-IIªᵉ, q. 55, a. 1, ad 2ᵐ). Et amor, ad quem pertinet spes, est concupiscentiæ, nam sperans intendit aliquid bonum amatum sibi obtinere: non speramus nisi bonum desideratum et amatum.

2ª propositio contenta in minore est: amor concupiscentia est minus perfectus quam amor amicitiæ seu caritatis.

Ratio est quia *id quod amatur amore concupiscentiæ* amatur, formaliter non propter seipsum, sed *amatur alteri*, v.g. concupisco cibum mihi, vel amico meo, non amo cibum formaliter propter ipsum, item *sperans desiderat et amat Deum sibi*, non tamen subordinans Deum sibi. E contrario id quod amatur amore *amicitiæ* simpliciter et *propter se amatur;* v.g. dum desidero cibum amico meo, perfectius diligo amicum quam cibum; item caritas, ut infra dicetur, est amor amicitiæ erga Deum, quo mens inhæret Deo sec. seipsum et vult Deo bonum ei conveniens et gloriam, seu manifestationem bonitatis suæ.

Ut supra ostensum est (Iª-IIªᵉ, q. 26, a. 4), hæc divisio amoris fundatur in definitione amoris, scil. *velle alicui bonum:* ille *cui* volumus bonum amatur amore amicitiæ, et *ipsum bonum* volitum seu desideratum amatur amore concupiscentiæ. Sic caritas est simpliciter perfectior spe.

Dubium: *Quomodo spes disponit ad caritatem sec. viam generationis?*

Respondetur in fine corp. articuli: « Spes introducit ad caritatem in quantum aliquis *sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum* et servandum eius præcepta ». Ut dicitur Iª-IIªᵉ, q. 62, a. 4: « Per hoc quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat *ipsum,* in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso, quod homo sperat (beneficia) de aliquo, procedit ad amandum ipsum (non solum propter eius beneficia accepta aut sperata, sed propter ipsum) ».

Aliis verbis amor et *spes beneficiorum promissorum* disponit ad amorem erga ipsum *benefactorem,* prout in se bonus est et melior quam beneficia ab eo recepta vel promissa. Sic Deus est in se infinite melior quolibet dono creato. Unde adveniente caritate perficitur spes, et non solum quoad meritum, sed etiam ut spes, nam *de amicis maxime speramus.* Sic patet contra Fénelon quod *crescente caritate, non minuitur spes* (sicut minuitur timor servilis) sed per se *augetur spes christiana,* et liberatur ab omnibus imperfectionibus admixtis, quæ proveniunt ex hoc quod nimis confidimus in auxilio humano, et non satis aut non satis recte in divino.

Corollarium: Prout tres virtutes theologicæ sic ordinantur sec. ordinem generationis, modus conveniens ad *orationem mentalem faciendam* est transire ab actibus humilitatis, pœnitentiæ, a quibus incipiendum est sicut humiliter fit genuflexio ingressu ecclesiæ, ad actum *fidei,* postea ad *actum spei* et orationis petitionis, deinde ad *actum caritatis* affectivæ et effectivæ. Humiliter ad Deum accedo, *credo, spero,* sitio, postulo, *diligo* Deum super omnia amore affective efficaci, et deinde effective *volo* voluntatem eius in omnibus servare ut glorificetur Deus a me ipso primo in via et deinde in æternum in patria.

Est *modus* optimus orandi mentaliter, potius quam methodus; sæpe proponitur methodus nimis complexa, artificialis quæ frangit motum connaturalem mentis ad Deum, e contra hic modus theologice fundatur in ordine virtutum theologicarum via ascendente, sic oratio est vera *elevatio mentis ad Deum.* Ita tres primæ petitionis orationis Dominicæ ad tres virtutes theologicas pertinent: sanctificetur nomen tuum, per fidem, adveniat regnum tuum (quod est objectum spei), fiat voluntas tua (per caritatem affectivam et effectivam). Cf. *Perfection et contempl.*, t. I, p. 255 sq.

QUÆSTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI

1° An sit in voluntate. 2° An sit in beatis. 3° An sit in damnatis. 4° An in viatoribus habeat certitudinem.

ART. I. — UTRUM SPES SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia bonum arduum ad quod ordinatur spes est objectum non voluntatis, sed irascibilis. 2° Quia in voluntate sufficit una virtus erga Deum, scil. caritas. 3° Quia in eadem facultate non possent esse simul actus caritatis et actus spei, qui quandoque sunt simultanei.

Conclusio tamen est: *Spes est in voluntate sicut in subjecto.*

Probatur 1° indirecte in arg. sed c. quia spes est in parte superiori animæ, sec. quam anima ordinatur ad Deum, sed non est in intellectu, quia non pertinet ad cognitionem, ergo in voluntate. Ut notat Suarez, si spes esset in intellectu, vix aut nullo modo posset a fide distingui. Corroboratur hoc argumentum indirectum, ex hoc quod omnes theologi ita sentiunt, et ideo esset saltem temerarium dicere spem non esse in voluntate. Sic *fides* quæ est in intellectu *distinguitur,* contra protestantes, a *fiducia* quæ non differt a spe, sed spes dicitur fiducia prout fundatur in fide circa promissionem divini auxilii (cf. IIª-IIªᵉ, q. 129, a. 6).

2° Probatur directe sic: Cum objectum spei sit bonum, actus et habitus spei sunt necessario in *appetitu.* Atqui non sunt in appetitu sensitivo, cum objectum spei christianæ sit divinum et non sensibile. Ergo spes est in appetitu intellectivo, seu in voluntate.

Ad 1um: Arduum intelligibile seu spirituale pertinet ad voluntatem.

Ad 2um: Caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad diligere, non quantum ad sperare; insuper actus spei remanet amissa caritate, quia habet aliud motivum formale.

Ad 3um: Actus caritatis et actus spei possunt esse simul in voluntate, sicut in intellectu intuitio principiorum et scientia conclusionum, quia subordinantur, non sunt duo actus ex æquo, habent ordinem ad invicem.

ART. II. — UTRUM SPES SIT IN BEATIS.

Status quæstionis. — Videtur quod ita sit: 1° Quia Christus qui erat simul comprehensor et viator, videbatur *spem* habere, v.g. spem resurrectionis suæ. 2° Quia beati possunt sperare non adeptionem, sed continuationem beatitudinis. 3° Quia beati possunt sperare beatitudinem viatoribus, pro quibus orant. 4° Quia beati possunt sperare gloriam corporis sui.

Conclusio tamen est: *Spes non potest esse in beatis,* evacuatur in patria sicut fides.

1° Probatur auctoritate S. Pauli (Rom., VIII, 24): « Quod videt quis, quid sperat? », atqui beati fruuntur Dei visione. Ergo non amplius in eis est spes. Item (I *Cor.,* XIII, 13 et *Hebr.,* XI, 1): « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium ».

Hoc argumentum est omnino certum, si agitur de *actu spei,* sed ex argumento sequenti habetur quod pariter *habitus* spei non potest remanere in beatis.

2° Probatur ratione theologica ex objecto formali quod spei, quod est bonum arduum *futurum.* Cum habitus specificatur a suo objecto formali, sublato hoc objecto species habitus remanere non potest. Atqui in beatis subtrahitur objectum formale seu primarium spei, quod habet rationem ardui et futuri, jam enim habent beatitudinem æternam. Ergo spes, neque quoad actum, neque quoad habitum potest esse in beatis.

Major semper eadem est in toto tractatu virtutum, et ex ea jam probavimus IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 3, quod ille qui discredit unum articulum fidei, non potest habere de aliis articulis neque actum fidei infusæ, neque habitum. Pariter nunc, quamvis modo inverso, prout scil. mens beati superat objectum formale quod spei, in hoc sensu quod jam beatitudinem æternam possidet. Sublato per excessum igitur objecto primario spei quod habet rationem ardui et futuri, spes existere nequit.

Cf. Iª-IIªᵉ, q. 67, a. 4: « Spes importat motum quemdam in id quod non habetur », et motus cessat in termino ad quem. Spes importat igitur imperfectionem subjecti, scil. quod feratur in beatitudinem nondum habitam.

Ad 1um: Christus viator et comprehensor, jam habens beatitudinem æternam, *non habebat spem,* virtutem spei quæ respicit beatitudinem futuram tanquam principale objectum, potuit tamen ha-

bere aliquem actum spei, sperare resurrectionem suam; tunc erat actus caritatis erga seipsum.

Ad 2um: Beati non sperant continuationem beatitudinis, quia eorum beatitudo mensuratur *æternitate,* in qua non est distinctio præsentis et futuri, scil. hæc continuatio non est sec. durationem temporis, sed sec. durationem æternitatis quæ est « interminabilis vitæ TOTA SIMUL *et perfecta possessio* » (cf. Ia, q. 10, a. 1). Legere hanc puchram responsionem ad 2m: « *non est ibi ratio futuri* ».

Plures modo materiali et inferiori responderent: beati sunt omnino securi de continuatione beatitudinis, quæ inamissibilis est secundum promissionem Dei, et sec. rationem beatitudinis perfectæ, quia beatitudo perfectissima amissibilis est contradictio in terminis, etiam beatitudo perfectissima *non certo* inamissibilis est contradictio. (cf. infra, a. 3). Hæc omnia sunt vera, sed ratio S. Thomæ est altior. Uno verbo beati non sperant continuationem beatitudinis quia hæc *non habet rationem futuri nec ardui.* Hæ rationes autem inferiores valent pro *animabus purgatorii.* In eis remanet spes, *sed spes omnino secura,* prout certitudinem habent de propria prædestinatione. (cf. infra art. 3, in fine).

Ad 3um: Beati sperant aliis beatitudinem non ex virtute spei, sed magis ex amore caritatis erga proximum. Insuper respectu beatorum, ait Joannes a S. Thoma, salus viatorum non est ardua et difficilis, sed ex sola viatorum resistentia[1].

Ad 4um: Beati non sperant gloriam corporis, quia hæc gloria *non est quid arduum* pro eis, jam enim in gloria animæ habent causam gloriæ corporis, ideo hæc non habet rationem ardui. Insuper est tantum objectum secundarium spei et sublato objecto primario spei, non remanet spes. E contra remanent virtutes morales, non circa eadem objecta materialia, v.g. circa pericula, sed ad regulandum appetitum sensitivum sec. genus hujusce superioris vitæ.

ART. III. — UTRUM SPES SIT IN DAMNATIS.

Status quæstionis. — Videtur sub aliquo aspectu quod in eis remaneat saltem spes acquisita sicut in eis remanet fides acquisita, sec. illud JACOBI, II, 19: « Dæmones credunt et contremiscunt ».

Conclusio tamen est: *In damnatis non remanet spes.*

1° Probatur auctoritate revelationis sec. quam pœnæ inferni sunt perpetuæ sec. illud MATTH. (XXV, 41): « Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis eius ». Cf. Symbolum Athanasianum: « Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam,

[1] Ita bonis filiis facile est obtinere a patre consuetum cibum et consuetum suæ intercessionis effectum, nisi sit resistentia aliorum.

qui vero mala in ignem æternum » (DENZ., 40). — Item Innocentius III (DENZ., 410), loquitur de « cruciatu gehennæ perpetuæ ». — Item IV Conc. Lateranense (DENZ., 429): « Omnes (electi et reprobi) resurgent cum suis propriis corporibus, quæ nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala; illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam ». Damnati igitur non sunt in gaudio, sed in dolore et in luctu, sic in eis non est spes quæ causat gaudium, sed illud *Rom.* (XII, 12): « Spe gaudentes ».

Remanet tamen quædam difficultas scil. forte damnati ignorant perpetuitatem damnationis, et ideo forte quamdam spem beatitudinis conservant. Hæc difficultas solvitur sequenti argumento:

2° Probatur ratione theologica: Spes est de beatitudine futura possibili. Atqui ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi *sciant* beatitudinem non amplius esse sibi possibilem. Ergo in damnatis non remanet spes.

Minor probatur ex notione pœnæ: pœna repugnat voluntati, sed ad hoc requiritur quod cognoscatur; nihil volitum nisi præcognitum. Atqui perpetuitas damnationis pertinet ad pœnam damnatorum; ergo debet esse ab eis *cognita,* alioquin non repugnaret eorum voluntati, nec esset formaliter pœna.

Confirmatur ex hoc quod per oppositum: ad perfectam beatitudinem requiritur quod aliquis *certus sit* de perpetuitate suæ beatitudinis, alioquin voluntas eius non quietaretur; perpetuitas *ignota* non potest quietare voluntatem, quia nihil volitum nec dilectum nisi præcognitum. Unde sicut in beatis non est spes, quia beatitudo æterna non est eis *futura* sed jam habita, ita in damnatis non est spes, quia beatitudo æterna non est eis *possibilis.*

Ad 2um: Fides acquisita potest remanere in damnatis, quia fides non est solum de beatitudine ut nobis futura, sed sive de futuris, sive de præsentibus, sive de præteritis bonis et etiam de malis. In hac responsione ad 2um S. Thomas dicit: « Magis potest esse in damnatis fides informis quam spes », non tamen vult dicere quod in damnatis sit fides infusa informis, nam supra dicit IIa-IIae, q. 5, a. 2, ad 2m: « Fides, quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum sec. aliquem affectum boni, etiamsi sit informis. Unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus ». Unde S. Thomas, ut ait Cajetanus, nunc non affirmat fidem infusam esse in damnatis, sed fidem hanc esse minus incompossibilem statui damnatorum quam spes.

Ad 3um: Defectus spei in damnatis non auget demeritum, sicut evacuatio spei in beatis non auget meritum, sed utrumque contingit propter mutationem status.

Dubium: *Utrum spes sit in animabus in purgatorio,* restat-ne sufficienter ratio ardui?

Respondetur: Affirmative, quia beatitudo est adhuc absens, ardua et per graves pœnas assequenda; sic objectum primarium spei remanet. Imo spes in his animabus majorem certitudinem habet, quia certæ sunt de sua prædestinatione. Certitudo ista non evacuat rationem spei, quia beatitudo æterna remanet futura et ardua. Item dicendum est de patribus in limbo, quibus beatitudo erat pariter futura et ardua si non ratione pœnarum, saltem prout eius assecutio erat supra eorum vires.

ART. IV. — UTRUM SPES VIATORUM HABEAT CERTITUDINEM.

Status quæstionis. — Supponitur ex articulo præcedenti, quod *spes remanet in omnibus fidelibus viatoribus etiam peccatoribus qui non desperant vel graviter præsumunt.* Hoc habetur etiam ex q. 17, a. 8, in quo docetur spem ordine generationis præcedere caritatem, et ex Iª-IIæ, q. 65, a. 4, ubi ostensum est quod *fides et spes possunt esse sine caritate.* Conc. Trident., sess. 6, cap. 6, can. 3, requirit spem in peccatoribus qui se ad justificationem disponunt.

Ex alia parte spes in viatoribus non destruitur nisi vel per accidens ex destructione fundamenti, scil. fidei, ut in hæreticis [1], vel per se a suo contrario, scil. a gravi peccato vel desperationis vel præsumptionis, ut infra dicetur. Alia enim peccata non sunt directe spei contraria. Denique relate ad viatorem remanet objectum spei, scil. beatitudo futura et ardua.

Unde non est difficultas de isto præsupposito, nisi forte aliquis dicat: quomodo spes possit remanere sine caritate, dum virtutes morales infusæ non possunt remanere cum peccato mortali.

Disparitas est quod virtutes morales infusæ sunt circa media ad finem ultimum supernaturalem, et ideo præsupponunt rectitudinem appetitus erga hunc finem ultimum per caritatem, finis enim est prior intentione, et electio mediorum sequitur intentionem finis. E contra fides et spes via generationis antecedunt caritatem, sic possunt remanere sine ea, et sine gratia sanctificante, tanquam in subjecto non connaturali, sed quasi violento, velut radix arboris excisæ relicta a misericordia divina ut arbor rursus reproduci possit.

His autem præsuppositis, quæritur nunc utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Est difficultas: 1° quia spes est in voluntate, dum certitudo pertinet ad intellectum; 2° quia in hac vita non possumus cum certitudine scire quod gratiam habeamus, spes autem provenit ex gratia et ex meritis; 3° quia certitudo esse non potest de eo quod potest deficere, et multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo videtur quod spes christiana non sit certa, sicut nullus certus est de sua prædestinatione, seclusa revelatione speciali.

[1] Quamvis hæretici formales videantur sperare, spes eorum non est theologica, sed humana tantum et non firma.

Notandum est quod istæ difficultates solvi debent etiam a theologis qui tenent gratiam esse efficacem ab extrinseco, scil. a nostro consensu præviso per scientiam mediam. Imo, ut statim videbimus, si ita esset, adhuc difficilius esset defendere certitudinem spei, quia *initiretur spes* in debiliori fundamento, scil. viribus nostri liberi arbitrii: fragile et versatile est liberum meum arbitrium, quomodo possim habere certitudinem de eius perseverantia usque in finem? His difficultatibus positis, S. Thomas respondet eodem modo quasi ac pro certitudine fidei. Dicit enim supra IIª-IIæ, q. 4, a. 8: *simpliciter* seu *ex parte causæ* vel motivi formalis *fides est certior* qualibet cognitione naturali etiam evidentissima; *secundum quid* vero scil. *ex parte subjecti,* fides est minus certa quam naturalis cognitio evidens, quia minus plene et connaturaliter consequitur vel possidet objectum suum altissimum quod remanet obscurum.

Difficultas est in conciliatione *certitudinis spei et incertitudinis salutis* pro viatoribus. Solutio S. Thomæ, ut statim videbimus, est quod certitudo spei non est certitudo ipsius termini ad quem tendit viator, sed est *certitudo tendentiæ* ad salutem.

Ita ille qui navigat versus portum, si sumpsit bonam directionem certitudinaliter *tendit* ad portum, sed tamen non habet certitudinem *perveniendi* ad portum, quia remanet periculum naufragii. Hanc quæstionem alibi tractavimus: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* 1929, t. II, p. 597-615: La purification passive de l'espérance; et in alio opere: *Les trois âges de la vie intérieure,* 1938, t. II, p. 236-249: La confiance en Dieu et la certitude de l'espérance; t. II, p. 602-621: L'espérance héroique et l'abandon.

Ex corpore art. et ex resp. ad 2m et 3m habetur conclusio.

Conclusio: *Spes certitudinaliter tendit in suum finem, sic est simpliciter firmissima prout secundum fidem fundatur in Deo auxiliante, sed est secundum quid incerta ex parte fragilitatis sperantis.* Brevius: Spes per modum tendentiæ est simpliciter certissima ex parte Dei, secundum quid incerta ex parte nostri. Et in hoc est mysterium; S. Thomas conservat « sensum mysterii » et vitat nimiam rationalizationem objecti fidei et motivi spei.

1° Probatur ex auctoritate S. Scripturæ: Hic citatur in arg. sed contra, II *ad Tim.* (I, 12): « Scio cui credidi et certus sum quia potens est depositum meum servare ». Similes textus sunt in *Genesi* (XV, 1): « Noli timere Abraham, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis ». — (*Ps.* XXI, 5): « In te speraverunt patres nostri, speraverunt et liberasti eos... in te speraverunt et non sunt confusi ». — (*Ps.* XXVI, per totum): « Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo? Dominus protector meus, a quo trepidabo... si consistant adversum me castra, non timebit cor meum. *Si exsurgat adversus me prælium in hoc ego sperabo...* In die malorum protexit me (Deus) in abscondito tabernaculi sui... Pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me... Exspecta Dominum,

viriliter age et confortetur cor tuum et sustine Dominum ». — (*Ps.* XXII, 4) : « Si ambulavero in medio umbræ mortis non timebo mala, quoniam tu mecum es. Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt ». Etiam quando me castigat virga tua. — (*Hebr.*, XII, 6) : « Quem enim diligit Dominus, castigat ». — (1. TOBIÆ, XI, 7) : « Benedico te, quia tu castigasti me ». — (*Ps.* CXVII, 8) : « Castigans castigavit me Dominus ; sed non morti tradidit me. Aperite mihi portæ justitiæ, ingressus in ea confitebor Domino ». — (*Ps.* X, per totum). — (*Ps.* LXX, 1) : « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum, quoniam firmamentum meum et refugium meum es tu. Quoniam tu es patientia mea Domine, Domine spes mea a juventute mea ». « In te confirmatus sum ex utero ; de ventre matris meæ tu es protector meus. In te cantatio mea semper, tanquam prodigium factus sum multis ; et tu adjutor fortis... Ne projicias me in tempore senectutis cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me... Dixerunt inimici mei... : Deus dereliquit eum... Ego autem semper sperabo... Quoniam non cognovi litteraturam [1], introibo in potentias Domini,... et usque in senectutem... Deus ne derelinquas me ». — (*Eccli.*, II, 10) : « Nullus speravit in Domino et confusus est ». — (ISAIAS, XL, 31) : « Qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current, et non laborabunt, ambulabunt et non deficient ». Hæc verba sunt in « *laudem gloriæ gratiae Dei* » ut dicitur ad *Ephesios* (I, 6) : (prædestinavit nos) « in laudem gloriæ gratiæ suæ » (en faisant éclater la gloire de sa grâce). (I, 12) : « Ut simus in laudem gloriæ eius nos, qui ante speravimus in Christo ». (*Rom.*, IV, 21) : « *Plenissime sciens quia quæcumque promisit, potens est et facere* » : Deus enim impossibilia non jubet. — (*Rom.*, V, 5) : « *Spes autem non confundit*, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ». — (*Hebr.*, VI, 18) : « *Impossibile est mentiri Deum*, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam, incedentem usque ad interiora velaminis, ubi præcursor pro nobis introivit Jesus ». — Epist. JACOBI (I, 5) : « Si quis indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat et dabitur ei ».

Conclusio nostra invenitur quasi propriis terminis in *Concilio Tridentino*, sess. 6, cap. 13 (DENZ., 806) : « Nemo de perseverantiæ munere sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, *tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent* ». In hoc textu declaratur quod non solum prædestinati, sed « *omnes debent reponere firmissimam spem in Dei auxilio* ». Hic textus optime exprimit motivum formale spei determinatum a S. Thoma : Deus auxilians.

Imo in isto capite auxilium divinum nullo modo videtur esse

[1] Hebraico textu : « Quoniam non cognosco numerum gratiarum Dei, non possum eas omnes narrare, nec artem narrandi cognosco, laudabo tamen ».

efficax solum ab extrinseco, quia ibidem dicitur : « Deus enim, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere* » (*Phil.*, II, 13). Item paulo antea dictum est de Deo : « *Potens est eum* qui stat statuere (*Rom.*, XIV, 4) *ut perseveranter stet et eum qui cadit restituere* ». Hæc gratia non videtur esse versatilis et efficax solum ab extrinseco, scil. a nostro consensu præviso.

Item Conc. Trident., sess. 6, can. 16 (DENZ., 826) : « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi ex speciali revelatione didicerit, *a. s.* ». Et præsertim hoc donum perseverantiæ finalis videtur esse intrinsece efficax, scil. capax convertendi etiam induratos peccatores in quibuslibet circumstantiis. Præsertim de hac gratia perseverantiæ finalis verificantur verba S. AUGUST. in l. *De Prædestin. sanctorum*, c. 8 : « Gratia quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur ».

Insuper quomodo possumus « *in Dei auxilio firmissimam spem collocare* » nisi speretur auxilium intrinsece efficax, præsertim si sermo sit de magno dono perseverantiæ finalis, quod soli electi accipiunt. Unde ex hoc textu Concilii habetur *prima pars nostræ conclusionis*, scil. *spes per modum tendentiæ est simpliciter firmissima ex parte Dei auxiliantis.*

Sed in eodem Concilio, ibid., habetur *secunda pars conclusionis*, scil. *spes est secundum quid incerta ex parte nostri*, seu hominis defectibilis, nam ibidem dicitur (DENZ., 806) : « Verumtamen *qui se existimant stare, videant ne cadant* (I *Cor.*, X, 12) et *cum timore ac tremore salutem suam operentur* (*Phil.*, II, 12) in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in oblationibus, in jejuniis, in castitate (cf. II *Cor.*, VI, 3 sq.). *Formidare* enim debent, scientes, quod *in spem* gloriæ et nondum in gloriam renati sumus, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti : ... Si enim sec. carnem vixeritis, moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis (*Rom.*, VIII, 12) ».

Hæc ultima verba Concilii Tridentini sunt *contra protestantes* parvipendentes bona opera, dummodo, ut aiebant, habeatur fides promissionum, *in tuto jam positam esse æternæ gloriae adeptionem.* De hoc autem nullus viator potest esse certus nisi per specialem revelationem ut declaratur in eodem Conc. Trident. (DENZ., 826 ; ibidem n. 825) dicitur : « Si quis dixerit hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, *an. s.* ». In hoc est magnum mysterium, in quo duo sunt certissima (ut diximus) : 1° *Deus est salutis auctor* et *quod quidam salvantur, salvantis est donum.* 2° *Deus impossibilia non jubet*, et *quod quidam pereunt, pereuntium est demeritum* (DENZ., 318). Intima autem conciliatio horum duorum non videtur nisi in patria.

2° *Probatur ratione theologica 1ª pars conclusionis* (corp. et ad 2m), scil. *spes est simpliciter certa et firmissima certitudine tenden-*

tiæ prout sec. fidem fundatur in Deo auxiliante. Hoc bene explicandum est quia plures theologi male intelligentes doctrinam S. Thomæ, locuti sunt ac si esset certitudo *non tendentiæ*, sed *judicii de futura salute*. Quidam eam sic declaraverunt: *Salutem obtinebo*, quod non verificatur de omnibus sperantibus, scil. de non prædestinatis; alii hanc doctrinam sic expresserunt: *Si perseveravero, consequar salutem*, quod dicere posset etiam ille qui non elicit actum spei. Cf. Salmantic., 31. *S. Thomas* e contra optime ostendit certitudinem spei non esse *per modum judicii de salute futura*, sed « *per modum tendentiæ ad salutem* ». Legere articulum qui ad hoc reducitur:

Certitudo *participative* est in omni eo quod a vi cognoscitiva *movetur infallibiliter ad finem suum*. Atqui *spes infallibiliter movetur ad finem suum*, a fide qua certi sumus de Dei misericordia, promissionibus et omnipotentia. Ergo spes est *simpliciter certa et firmissima certitudine tendentiæ*, prout fundatur in Deo auxiliante.

Major patet ex hoc quod certitudo, quæ est essentialiter in vi cognoscitiva, invenitur participative sub directione vis cognoscitivæ, *in tendentia appetitus ad finem*. Sic natura sub directione Dei *certitudinaliter tendit* ad suum finem, sicut sagitta sub directione sagittantis, sic apes, formicæ, araneæ, instinctu originative divino, quasi divina inspiratione naturali *cum certitudine* mirabilia faciunt; non errant, certius operantur quam ars. Ita etiam sub directione prudentiæ virtutes morales fortitudinis et temperantiæ *certitudinaliter tendunt* ad suum finem, ita ut nunquam temperantia sit principium actus inordinati; virtute nemo male utitur et virtutes certius arte operantur, quia per modum secundæ naturæ moventur ad connaturales fines honestos hominis et non ad aliquid artificiale.

In hac majori apparet ingenium S. Thomæ qui solvit semper quæstiones per altissima et universalissima principia, ex quibus habetur synthesis, et ad quæ semper deveniendum est, non timendo repetitionem. Hæc principia sunt « leitmotivs » ejus doctrinæ.

Minor autem probatur ex prædictis, scil. sec. viam generationis fides antecedit spem, eique proponit objectum sperandum et motivum formale: Deum auxiliantem. Unde spes christiana nihil exspectare potest, *nisi sub directione fidei*, et *nisi propter motivum formale Dei auxiliantis*, sicut virtus temperantiæ nihil appetit *nisi* sub directione prudentiæ. Cum ergo fidei non potest subesse falsum, et insuper *cum auxilium Dei sit in se indefectibile*, sequitur quod *spes certitudinaliter tendit in suum finem* et quod est simpliciter firmissima prout fundatur formaliter in Deo auxiliante (cf. ad 2m).

Denique revocandum est in memoria id quod dicitur IIa-IIae, q. 4, a. 8: « Unumquodque judicatur *simpliciter* secundum causam suam (præsertim formalem, specificantem, ut est motivum formale). Ideo illud dicitur simpliciter « certius quod habet certiorem causam ».

Sic fides, quamvis sit obscura, est simpliciter certior qualibet cognitione naturali etiam evidentissima, quia habet firmius motivum formale specificans, quod est Veritas prima revelans.

Hæc certitudo fidei participative invenitur in spe, sec. *promissiones* Dei auxiliantis, quas firmiter fide tenemus, et sec. quas speramus. « *Deus enim impossibilia non jubet*, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis » (S. August. citatus a Conc. Trident.; Denz., 804). Promissio Dei sic exprimitur apud Matth. (vii, 7): « *Petite et dabitur vobis, quærite et invenietis, pulsate et aperietur vobis* ». Sic Deus promisit auxilium necessarium ad salutem omnibus qui illud vere, humiliter, pie et perseveranter postulant, et insuper offert omnibus gratiam ad orandum, et *illi soli hac gratia privantur qui eam recusant* directe aut indirecte. Remanet tamen mysterium: Deus est salutis auctor; « quod quidam salvantur salvantis est donum, quod quidam pereunt, pereuntium est meritum » (Denz., 318).

Dubium: *A quonam judicio fidei dirigitur spes?* (cf. Salmanticenses, ita etiam Joannes a S. Thoma).

Actus spei dirigitur *mediate* ab isto judicio speculativo fidei: *Aeterna vita est bene operantibus repromissa et Deus præparat et offert omnibus auxilia ad salutem*. Actus spei dirigitur *immediate* ab isto judicio *practico* fidei: *suppositis divinis promissionibus, tibi sperandum est;* vel (per modum imperii): *Spera* per Dei auxilia consequi salutem. Sic actus spei dirigitur a fide quæ est virtus simul speculativa et practica, non potest dirigi a prudentia quæ est inferior. Falsum esset dicere actus spei dirigitur ab isto judicio speculativo: *Obtinebo salutem*, quia hoc judicium non est actus fidei, cum possit esse falsum, nec requiritur ad motum spei, siquidem sine illo judicio speramus ut experientia constat.

Confirmatur: Adoratio hostiæ consecratæ dirigitur *mediate* ab hoc judicio speculativo: *hostia rite consecrata continet corpus Christi adorandum*, et *immediate* ab hoc judicio prudentiæ, supposita prudenti credibilitate de consecratione talis hostiæ: *Reverentiam huic hostiæ præbe*. Ex his omnibus patet quod *certitudo* invenitur *analogice* in fide et in spe, in fide per modum judicii, *in spe per modum inclinationis*, est ipsa *firmitas et determinatio* TENDENTIÆ voluntatis ad beatitudinem. S. Thomas dicit in nostro art.: « Spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva ».

Corollarium: *Sic spes differt a præsumptione* quæ non procedit sub directione fidei nec innititur Deo auxiliante sec. eius promissiones, nam non exspectat beatitudinem eo modo quo debet exspectari, v.g. exspectat gloriam sine meritis.

2um Corollarium: *Prædestinatus dum facit actum præsumptionis non certitudinaliter tendit* in finem ultimum, dum e contra *non prædestinatus faciens actum spei christianæ, in hoc actu certitudinaliter tendit* in finem ultimum; sic spes est certa ex parte Dei, quamvis hic homo non sit prædestinatus, sicut certa est eius prudentia, eius temperantia eliciendo proprios actus. Cf. infra solutionem objectio-

num. Sic spes est firmissima *quoad se* ratione sui motivi, et etiam *in nobis,* nam motivum istud producit in nos suum effectum formalem.

2ª Pars conclusionis ut formulatur a Joanne a S. Thoma, n. 5 et 6, et Billuart: *Spes secundum quid non est certa ex parte subjecti, propter fragilitatem sperantis,* sed hoc non pertinet simpliciter ad spem, sed solum secundum quid. — Hoc sic probatur.

Quod est incertum *non* ex parte motivi formalis, sed *ex parte subjecti imperfecte dispositi* est solum *secundum quid* incertum (IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 8). Atqui spes est incerta non ex parte Dei auxiliantis, sed ex parte fragilitatis sperantis. Cf. hic ad 3ᵘᵐ. Ergo spes est solum *secundum quid* incerta, et remanet *simpliciter* firmissima.

Major supra probata est (IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 8), quia unumquodque judicatur *simpliciter* sec. suam causam formalem specificantem, et *secundum quid* sec. dispositionem subjecti in quo recipitur. V.g. certitudo metaphysica de principio finalitatis « omne agens agit propter finem » est simpliciter firmior quam certitudo physica existentiæ formalis colorum extra animam, et tamen hæc certitudo metaphysica potest recipi in subjecto debili, in studente incipiente, qui nescit eam bene defendere contra objectiones mechanistarum, finalitatem negantium.

Minor. Ita pariter spes; de ea dici potest sicut de fide: « *Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus* » (II *Cor.,* IV, 7). Sed *in se* est thesaurus pretiosissimus et *in nobis* est.

Ex his omnibus sequitur quod spes viatoris est certa *per modum tendentiæ,* non obstante incertitudine salutis, proinde non excludit timorem, propter fragilitatem sperantis. Dicit enim S. Thomas hic ad 3ᵘᵐ: « Quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit *ex defectu liberi arbitrii* ponentis obstaculum peccati, *non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiae,* cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei ».

1ᵘᵐ Dubium: *An ratione fragilitatis sperantis,* qui potest deesse gratiæ, *sit causa diffidendi aut desperandi.*

Respondetur: Non est causa diffidendi, sed timendi, sic intelligitur verbum S. Pauli ad *Phili.,* (II, 12): « *Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* ». — Item (I *Cor.,* X, 12): « Qui se existimat stare, videat ne cadat ». — (*Prov.,* XXVIII, 14): « Beatus homo, qui semper est pavidus ». — (*Ps.* II, 11): « Servite Domino in timore et exultate ei cum tremore ». — (MATTH., X, 22; XXIV, 13): « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit ». Cf. infra de dono timoris, q. 19.

Unde attenta fragilitate nostra debemus nostram salutem operari cum timore et tremore; sed attenta omnipotentia auxiliante sec. divinas promissiones, certa cum fiducia omnes debent salutem sperare.

Circa hoc magnum mysterium convenerunt hæreses ad invicem

oppositæ, scil. pelagianismi et prædestinatianismi, inter quas ac supra stat in culmine veritas catholica formulata in Conc. Arausicano et in Conc. Tridentino, loc. cit. Conc. Arausicanum (DENZ., 183) dixerat: « Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare ».

S. Thomas in Comment. in Ep. ad *Phili.,* II, 12, notat quod a verbo citato S. Pauli: « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere » excluduntur plures errores: 1° naturalismi absoluti; 2° fatalismi; 3° error pelagianismi, vel ad eum accedens.

2ᵘᵐ Dubium: *Utrum certitudo spei sit absoluta an conditionata?*

Respondetur (cf. Salmanticenses): *Certitudo spei est absoluta per modum tendentiæ.* Etenim hæc certitudo nihil aliud est quam firmitas et determinatio voluntatis *recte tendentis* ad beatitudinem. Atqui hæc voluntas tendens ad beatitudinem, quamdiu homo sperat, habet hujusmodi firmitatem et determinationem. Ergo [1].

Quidam tribuunt spei certitudinem conditionatam tantum scil.: « si perseverabo, salutem obtinebo », sed hoc est confundere certitudinem per modum judicii *de salute futura* et certitudinem participatam per modum *tendentiæ;* seu est considerare certitudinem univoce, dum analogice dicitur de fide et de spe. Certitudo enim proprie pertinet ad intellectum, et solum participative ad voluntatem.

3ᵘᵐ Dubium: *Quomodo igitur formulandus est actus spei?*

Respondetur: Non formulandus est: « *salutem obtinebo* » nam plures vere sperantes salutem non obtinent, quia postea non perseverant. Et ut definit Conc. Trident. (DENZ., 825): « Si quis dixerit hominem renatum et justificatum, teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, *a. s.* ».

Nec formulandus est hic actus: « *si perseveravero, salutem obtinebo* » quia etiam ille qui nullo modo elicit actum spei, potest habere hoc judicium hypotheticum, v.g. præsumptuosus, nihil faciens ad salutem, et etiam desperans.

Sed formulandus est actus spei: « *Exspecto de divina misericordia me salvum fore* » vel « innitens Dei auxilio *tendo* vel erigor ad consequutionem salutis », vel: « Suppositis divinis promissionibus *spero* per Dei auxilia salutem consequi ».

* * *

Solvuntur objectiones (cf. Salmanticenses).

1ª Objectio: Illud non est certum, cui potest subesse falsum. Sed spei potest subesse falsum, ut patet in his qui non perseverant. Ergo spes non est certa.

[1] *Hic actus* est *infallibilis veritatis practicæ,* et omnino certus imo plus quam dictamen prudentiæ, v.g. plus quam dum, supposita prudenti credibilitate de consecratione talis hostiæ, ratio dictat: « Reverentiam huic hostiæ praebe ». Fides enim proponens motivum spei est certior et altior quam prudentia.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem quoad judicium speculativum: *obtinebo salutem,* concedo; quoad judicium practicum: « *sperandum est* », nego. Dist. conclusionem: spes non est speculative certa, concedo; spes non est practice certa, nego; est certa *ut recta et firma tendentia ad beatitudinem.*

Instantia: Neque ut tendentia certa est: Etenim spes, ut sit certa, debet *tendere* ad beatitudinem ut certo futuram. Atqui beatitudo non est certo futura pro sperantibus. Ergo spes non est certa.

Respondetur: Dist. majorem: si firmitas hujusce tendentiæ fundaretur in aliquo judicio speculativo de consecutione salutis, concedo; si fundatur in judicio practico, nego. (Hoc judicium practicum est: suppositis divinis promissionibus, spera per Dei auxilia salutem consequi). — Concedo minorem. Dist. conclusionem: spes non est speculative certa, concedo; sed *practice* certa ut *tendentia.*

Instantia: Neque ita practice certa est spes: Qui timet in ordine practico non est certus in hoc ordine. Atqui spes non excludit timorem peccati in ordine practico. Ergo spes non est practice certa.

Respondetur: Dist. maj.: si *timor* esset *diffidentia* quæ opponitur spei, concedo; si timor distinguitur a diffidentia, nego. Concedo minorem. Distinguo conclusionem.

Instantia: Neque est ista firmitas tendentiæ. Ad certitudinem voluntatis tendentis in ultimum finem, non sufficit quod auxilium divinum habeat firmam connexionem cum fine, sed requiritur quod *mihi constet de applicatione hujusce auxilii ad me.* Ergo spes non est certa ut tendentia ad ultimum finem.

Respondet Joannes a S. Thoma, hic, n. 5: Dist. maj.: requiritur quod mihi constet de applicatione hujusce auxilii ad me, certitudine speculativa, nego; certitudine practica, concedo. Contradistinguo minorem eodem modo, nego concl. etc.

Certitudo speculativa est per conformitatem intellectus ad ipsam rem, et in casu non potest haberi ad rem futuram absconditam. Certitudo practica est *per conformitatem* non ad rem, sed ad appetitum rectum, scil. ad intentionem rectam, seu *ad regulas actionis,* sec. quas aliquid potest efficaciter et determinate appeti. Insuper hæc certitudo voluntatis sic regulatæ alia est in actu fruitionis, quando jam possidetur res, et alia in actu spei, quando res solum exspectatur.

Nunc in casu nostro fides practica dirigit voluntatem ut eliciat *efficacem voluntatem tendendi* in assecutionem finis ultimi propter Dei promissiones et auxilium, et auxilium istud non est in se *insufficiens.* Deus auxilians ex parte sua non deficit, sic *spes est certa ex parte sui motivi formalis,* sed *incertus sum de voluntate mea.* Item sec. Molinismum homo incertus est de sua perseverantia finali, incertus est utrum Deus elegerit ordinem circumstantiarum favorabilium in quibus prævisa est salus. Sic sec. molinismum nisus voluntatis nostræ deberet partialiter ingredi in motivo formali spei, quod est impossibile, nam motivum formale virtutis theologicæ non potest esse quid creatum.

Explico: *timor peccati* excludit quidem certitudinem speculativam salutis; sed non opponitur *firmæ tendentiæ* ad bonum speratum, nec judicio practice certo talem tendentiam imperanti: « *sperandum est* in Dei auxilio, suppositis divinis promissionibus ». Dubitamus quidem speculative de futura perseverantia, et sic timemus, sed timor peccati nullo modo est *diffidentia* de Dei promissionibus et auxilio: *timemus enim* non *propter insufficientiam auxilii divini,* sed propter defectibilitatem liberi arbitrii. Sed in Jansenismo destruitur spes quia Jansenismus dubitat de sufficientia auxilii imo eam negat. (cf. Denz., 1092-1096). Contra hoc dicendum est cum S. Augustino citato a Conc. Trident. (Denz., 804): « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis ».

Dubium ultimum: Utrum homo cui facta esset revelatio suæ damnationis adhuc posset et teneretur sperare beatitudinem? Cf. Gonet, hic. Hæc hypothesis est mere speculativa, Deus misericors nunquam hoc facit, sed nunc speculative ponitur quæstio, ad quam respondet S. Thomas, *De Veritate,* q. 23, a. 8, ad 2^m: « Quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare alicui suam damnationem, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinata (etiam extraordinaria), quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non: sec. modum prophetiæ prædestinationis, vel præscientiæ, sed per modum prophetiae comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum ».

Respondendum est igitur: hic homo si fieret ei talis revelatio per modum prophetiæ præscientiae, posset quidem adhuc desiderare beatitudinem, non tamen eam sperare, et ideo ex præcepto spei non teneretur sperare illam.

Ratio est quia posse sperare supponit judicium saltem practicum de assequibilitate rei ad quam spes tendit, dum desiderium supponit solum judicium de bonitate rei desideratæ. Sed hic homo deberet servare alia præcepta, sicut Petrus post prædictionem denegationis suæ debebat practice operari ad fidelitatem Christo servandam.

De mysterio salutis.

Remanet semper *magnum mysterium* in quo sunt duo certissima: 1° Deus est salutis auctor, « et *quod quidam salvantur salvantis est donum* ». 2° Deus impossibilia non jubet, et « *quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* » (Conc. Carisiacum; Denz., 318). Intima conciliatio horum duorum *non videbitur nisi in patria,* adorandum est mysterium in caligine fidei, et in actu spei vivæ invenitur pax. In hoc spes adjuvatur a dono pietatis, ut statim dicendum est.

Sic terminatur tractatus spei, totus deducitur *ex objecto formali quod spei, quod est beatitudo æterna;* ex hoc deducitur, quod ejus *obj. formale quo* debet esse *Deus auxilians,* suppositis eius promissionibus, quia ordo agentium debet correspondere ordini finium.

Sequitur quod non possumus sperare in creatura nisi sicut in instrumento Dei; etiam humanitas Christi non potest perducere in beatitudinem æternam nisi instrumentaliter, quamvis potuerit mereri nobis gratiam ut causa principalis meriti; sequitur denique firma certitudo practica spei per modum *tendentiæ.*

« In te, Domine, speravi, non confundar in æternum ». Notandum est quod *certitudo tendentiæ spei in justis augetur per speciales inspirationes donorum Spiritus Sancti,* v.g. per donum pietatis. Hoc optime explicat P. LALLEMANT, S. J. († 1680) in suo pulchro libro *La doctrine spirituelle,* IVᵉ principe, ch. I, a. 4: « Le Saint Esprit exerce l'office de consolateur à l'égard des âmes fidèles. *Il nous console* particulièrement en trois choses: Premièrement *dans l'incertitude de notre salut...* c'est cette incertitude qui fait trembler les saints; mais dans cette peine le Saint Esprit nous console, étant *l'Esprit de l'adoption des enfants de Dieu,* et, comme le dit S. Paul, le gage et l'assurance de l'héritage céleste. Quand on a reçu le gage, et qu'on a eu quelque connaissance expérimentale de Dieu, il est assez rare qu'on vienne à se perdre... le Saint Esprit nous console aussi dans les tentations du démon et dans l'exil où nous vivons ici bas. *"Il rend le témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu"* (*Rom.*, VIII, 16) ». Reddit nobis hoc testimonium, dicit S. Thomas, nobis inspirando affectum filialem erga seipsum, et sic valde roboratur certitudo tendentiæ nostræ spei.

Quid habebant antiqui philosophi pagani loco spei in ordine naturali? Poterant habere quamdam confidentiam naturalem in Deum, simul cum *magnanimitate,* sicut loco fidei poterant habere sapientiam acquisitam et loco caritatis desiderium Summi Boni ordinis naturalis. Cf. IIª-IIªᵉ, q. 129, a. 6: Ad magnanimitatem pertinet legitima fiducia sive in seipso sive in alio, quia ex ista fiducia homo tendit ad magna et ardua, v.g. aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum. Fiducia est spes roborata, sive spes humana, sive spes divina; sed fiducia humana reducitur ad magnanimitatem, fiducia autem divina ad spem christianam, seu infusam.

Nunc ea quæ diximus de spe christiana, confirmanda sunt per ea quæ dicit S. Thomas de dono timoris, et de peccatis contra spem (de desperatione et præsumptione), nec non de præceptis ad spem et ad donum timoris pertinentibus.

QUÆSTIO XIX.

DE DONO TIMORIS

Non confundenda est hæc quæstio de dono timoris cum quæstione 41, Iª-IIªᵉ, de passione timoris, nec cum quæstione 125, IIª-IIªᵉ, de vitio timoris opposito fortitudini. Breviter initio notanda est hæc differentia ad vitandas æquivocationes.

Omnis timor est fuga alicuius mali ardui. Timor dicitur multipliciter:

1° *donum t.* est habitus infusus quo disponitur mens ut refrenetur per Spiritum Sanctum, ne in præsumptione elevetur.

2° *passio t.* est motus appetitus sensitivi irascibilis quo refugimus malum sensibile arduum futurum, repulsu difficile, abstrahendo a moralitate (Iª-IIªᵉ, q. 41).

3° *vitium t.* est inordinatus motus appetitus quo refugimus malum quod sec. rationem rectam non esset fugiendum (IIª-IIªᵉ, q. 125).

In nostra quæstione XIX agitur præsertim de dono timoris quamvis de aliis timoribus aliqua mentio fiat [1].

Agitur primo de existentia timoris Dei, postea de eius divisione præsertim in timorem servilem et filialem, denique de utroque timore in se et relate ad caritatem, prout augente caritate minuitur timor servilis et augetur timor filialis, qui, ut videbimus est donum Spiritus Sancti; hoc donum respondet spei et opponitur præsumptioni ac distinguitur a desperatione, propterea de eo hic agitur priusquam de peccatis contra spem.

[1] Passiones irascibilis sunt sequentes:

Passiones irascibilis	*ab bonum arduum prosequendum*	assequibile:	*spes*
		ut inassequibile æstimatum:	*desperatio*
	ad malum arduum repellendum	repulsu facile:	*audacia*
		repulsu difficile:	*timor*
		præsens vindicandum:	*ira.*

In hoc jam apparet relatio inter spem et timorem.

ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT TIMERI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia timor est de malo, quod non est in Deo. 2° Quia non possumus in Deo sperare et Deum timere. 3° Quia non possumus timere Deum in quantum malum provenit ab eo, nam a Deo nullum malum provenit, sed solum a creatura deficiente.

Conclusio tamen est: *Deus potest timeri,* non ut malum nobis imminens, sed *prout potest nobis infligere malum pœnæ.*

1° Probatur auctoritate: JEREMIÆ (x, 7): « Quis non timebit te, Rex gentium? ». — (*Ps.* cx, 10): « Initium sapientiæ, timor Domini ». — (*Ps.* XVIII, 10): « Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi » tanquam timor reverentialis. Sæpius agitur de timore Dei in Veteri Testamento quod vocatum est lex timoris, dum Evangelium est lex amoris; et etiam in Novo Testamento dicitur (*Phili.,* II, 12): « Cum metu et tremore vestram salutem operamini ». Item LUC., I, 50, in cantico Magnificat: « Et misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum ». — (II *Cor.,* VII, 1): « Perficientes sanctificationem in timore Dei ». — (*Ephes.,* V, 21): « Subjecti invicem in timore Christi ». — (I PETR., II, 17): « Deum timete ». — Item *Apoc.* (XIV, 7; XIX, 9).

2° Probatur ratione theologica. Timoris est duplex objectum, scil. malum quod refugimus, et illud a quo malum provenire potest. Atqui Deus nullo modo in se est malus, sed nobis potest infligere malum pœnæ quod est bonum simpliciter, scil. quid justum. Ergo Deus sic, ut potens punire, potest timeri.

Major est evidens, et illustratur per analogiam spei, nam pariter spei duplex est objectum, scil. bonum speratum, et Deus auxilians, ita timoris duplex est objectum, scil.: malum quod timetur, et Deus potens punire.

Minor fundatur in hoc quod pro Deo justum est punire seu infligere pœnam pro peccato (cf. Ia-IIae, q. 87, a. 1), nam « quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut a principio ordinis reprimatur », v.g. qui insurgit contra ordinem conscientiæ reprimitur a remorsu conscientiæ; qui contra ordinem socialem, reprimi debet ab auctoritate sociali; qui contra ordinem divinum a Deo reprimendus est. Unde dicitur in nostro articulo quod *malum pœnæ* est malum secundum quid in quantum privat aliquod particulare bonum et est bonum simpliciter in quantum dependet ab ordine finis ultimi, sic pœna infligi potest a Deo, et differt radicaliter a malo culpæ. Sic scribi potest:

malum	simpliciter	*culpa* (v.g. adulterium)	: delectabile inhonestum: sec. quid bonum.
	sec. quid	*pœna*	: justum non delectabile: simpliciter bonum.

Cf. Cajetanum: malum culpæ opponitur bono divino objective; malum pœnæ opponitur bono creato.

Ad 3um: Malum culpæ non potest esse a Deo, sed malum pœnæ est a Deo, prout habet rationem boni, scil. prout est justum, sed justa pœna supponit peccatum sine quo Deus eam non infligeret.

Ad 2um: Sec. considerationem justitiæ Dei insurgit in nobis timor. Sec. considerationem misericordiæ insurgit in nobis spes.

Corollarium: Quia timor non solum malum fugiendum respicit, sed etiam bonum, scil. summam Dei majestatem, ideo *actus timoris non est solum fugere malum,* sed *etiam revereri summam Dei majestatem,* et quoad hunc actum timor manet in beatis et vocatur timor reverentialis. Sic dicitur in *Ps.* XVIII, 10: « Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi ».

ART. II. — UTRUM TIMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN FILIALEM, INITIALEM, SERVILEM ET MUNDANUM.

Status quæstionis. — Hæc divisio invenitur apud magistrum Sententiarum, III l., d. 34, est traditionalis. S. Thomas proponit quinque difficultates minoris momenti contra eam.

Responsio est hanc divisionem esse convenientem.

1° Probatur ex auctoritate Magistri, et ex eius fundamento in S. Scriptura, cf. ad 3um. Etenim:

De timore *mundano* agitur apud MATTH. (x, 28): « Nolite timere eos qui occidunt corpus ». (Item II *Tim.,* I, 17; I PETR., III, 14).

» » *servili,* ad *Rom.* (VIII, 15): « Non enim accepisti spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis ».

» » *initiali,* in 1. *Prov.* (I, 7): « Timor Domini, principium sapientiæ ». (Item *Ps.* cx, 10).

» » *filiali,* in *Eccli.* (II, 6): « Serva timorem illius, et in illo veterasce ». — (*Ps.* XVIII, 10): « Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi ».

Ex his textibus manifestum est quod in S. Scriptura timor Dei sumitur in sensibus valde diversis, nam spiritus servitudinis in timore cessat cum progressu caritatis, dum aliquis timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.

Sed quænam est præcise differentia inter hos varios sensus? S. Augustinus hoc jam explicavit in Tr. 43 super Joannem, et in Tr. I super I Ep. Joann., Sermo 18, Epist. 120. Etiam S. Gregor. in *Moral.,* l. 34, cap. 14. S. Thomas perficit eorum doctrinam in corp. articuli.

2° Probatur theologice convenientia prædictæ divisionis, considerando timorem de quo nunc agitur, sec. quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur.

- **Timor** seu fuga mali futuri repulsu difficilis, vel mali terribilis
  - *convertens ad Deum*
    - timor mali *culpæ* — *timor filialis* — revereri Deum. timere peccatum
    - timor *culpæ et pœnæ* — *timor initialis* : imperfectus, sed bonus.
    - timor mali *pœnæ* a Deo infligendæ — *timor servilis* — sine servilitate. cum servilitate, considerando pœnam ut summum malum.
  - *avertens a Deo*
    - *timor mundanus,* vel humanus, *semper malus,* quia refugit malum quod sec. rectam rationem non est fugiendum, v.g. si quis recedit a fide *timendo persecutionem,* sic timor est vitium contra virtutem fortitudinis, de quo infra, q. 125.

Cf. supra Iª-IIªᵉ, q. 42, a. 3: Utrum timor sit de malo culpæ. Timor est de malo terribili, quod habet causam nobis extrinsecam. Unde malum culpæ prout procedit a nostra voluntate, non habet proprie rationem terribilis, sed possumus timere id quod extrinsece inclinat ad peccatum, v.g. societatem malorum, et seductorum.

Ad 1ᵘᵐ: Alia divisio timoris data a S. Joann. Damasceno est de passione timoris, non relate ad Deum, ut nunc consideramus.

Ad 2ᵘᵐ: Omnes prædicti timores important vel bonum morale, prout convertunt ad Deum, vel malum morale, prout timor mundanus avertit a Deo; ergo inter istos timores non connumeratur passio timoris quæ abstrahit a moralitate.

Ad 3ᵘᵐ: Timor filialis vocatur etiam *castus,* quia respicit Deum qui vocatur vel Pater vel sponsus animæ: « Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo » (II *Cor.*, XI, 2). Sed inter has duas analogias, perfecta est analogia Paternitatis, unde indicatur in Oratione dominica, et propterea magis dicitur timor filialis quam castus.

Ad 4ᵘᵐ distinguenda est pœna justa a Deo infligenda, et pœna injusta ab inimicis Dei inflicta, quæ potest esse vel spoliatio, vel exilium, vel martyrium. Item ad 5ᵘᵐ.

ART. III. — UTRUM TIMOR MUNDANUS SIT SEMPER MALUS.

Timor mundanus vocatur etiam respectus humanus.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia ad eum pertinet quod *homines reveremur,* et hoc est bonum. 2° Item ad eum pertinet timere pœnas a potestate sæculari infligendas. 3° Naturale est homini ut timeat detrimentum corporis vel amissionem temporalium, et id quod naturale est, non est malum.

Conclusio tamen est: *Timor mundanus est semper malus.*

1° Probatur auctoritate Domini: « Nolite timere eos qui corpus occidunt » (MATTH., X, 18). Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum.

2° Probatur ratione: Amor mundanus est semper malus, quia sic aliquis innititur mundo tanquam fini. Atqui timor mundanus per se *procedit ab amore mundano, nam est timor quo quis propter malum temporale paratus est Deum offendere.* Ergo timor mundanus est semper malus.

Corollarium: Est malus mortaliter si timore mali temporalis aliquis paratus est Deum offendere mortaliter. Est malus venialiter, si timore mali temporalis aliquis paratus est Deum offendere venialiter. In primo casu homo inhæret mundo tanquam ultimo fine, non in secundo casu.

Ad 1ᵘᵐ: Bonum est revereri homines in quantum est in eis aliquid divinum saltem naturalis Dei imago. Malum est revereri homines in quantum Deo contrariantur, ideo non debemus timere inimicos Dei, qui occidunt corpus, sed non possunt animam occidere.

Ideoque dum liberales dicunt: *oportet omnes opiniones revereri,* distinguendum est: *opiniones bonas,* concedo; *malas,* nego. In fine liberalismus negans jura Dei et obligationes nostras erga Deum, destruit distinctionem inter bonum et malum, unde juxta liberales, *reverentia debetur omnibus, etiam perversis.* Unde liberalismus inventus est ab ipsis perversis qui volunt considerari ut homines honesti, ac si honestas morum conciliari posset cum pessimis principiis quibus negantur Dei existentia et obligationes nostras erga Deum. In hoc apparet quod *liberalismus est falsa caritas,* quæ invertit caritatis ordinem, ac si caritas erga proximum esset supra caritatem erga Deum. *Ex liberalismo* autem adversarii Ecclesiæ descendunt *ad radicalismum* in negatione, deinde *ad socialismum* qui ponit societatem loco Dei, et ultimatim veniunt *ad communismum* materialisticum et atheum.

Ad 2ᵘᵐ: Bonum est timere pœnas infligendas a potestate sæculari ut est ministra Dei, concedo. Ut est contraria Deo, nego. Melius est obedire Deo quam hominibus.

Ad 3ᵘᵐ: Naturale est quod homo mortem timeat, sed malum est quod propter hoc recedat a justitia. Ipse Aristoteles dicit in III *Eth.*, c. 1, quod *pejus est quædam peccata committere, quam quascumque pœnas pati.* Quod egregie evolvitur a Platone, in dialogo cui titulus Gorgias: « Melius est subire injustitiam quam eam committere ». Hoc autem multo altius dicitur in Evangelio. Concio sacra de respectu humano in hoc fundatur.

ART. IV. — **UTRUM TIMOR SERVILIS SIT BONUS**
scil. timor pœnæ a Deo infligendæ.

Status quæstionis. — Videtur quod non sit bonus: 1° Nam dicitur (ad *Rom.*, VIII, 15): « Non accepistis spiritum servitutis... in timore ». Unde qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non facit bene. 2° Quia timor servilis oritur ex peccato, cui debetur pœna, unde non est in innocente. 3° Quia opponitur timori filiali, sicut amor mercenarius amori caritatis, et amor mercenarius est semper malus.

Difficilis est hæc quæstio, necessaria est distinctio quae optime proponitur a S. Thoma, et a qua recesserunt postea Lutherus, Jansenistæ et quietistæ qui dixerunt: « Timor gehennae est peccatum et facit hominem magis peccatorem ».

Conclusio S. Thomæ est: *Timor servilis sec. suam substantiam bonus est, sed servilitas eius est mala.*

1° Probatur auctoritate: Augustini, tract. 9, in Ep. Joannis: « Unus spiritus est qui facit duos timores », scil. servilem et filialem. — Item l. *Exodi*, XX, 20): « Moyses ait ad populum: ut probaret vos venit Deus, et ut terror illius esset in vobis et non peccaretis ». — (*Ps.* CXVIII, 120): « Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui ». — (MATTH., III, 7). dicit Baptista ad Phariseos: « Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura via? Facit ergo fructum dignum pœnitentiæ »; bonum fuisset pro Pharisæis habere timorem gehennæ. — (MATT., X, 28): « Nolite timere eos qui occidunt corpus... sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam ».

Cf. damnationem prop. Lutheri (DENZ., 746), Conc. Trident. (798; 818): « Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad Dei misericordiam de peccato dolendo devenimus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere, *a. s.* ». Item Trident. (897; 915).

Et contra Jansenistas (DENZ., 1300-1305, 1410 sq.). Hic error protestantium renovatus est a *Kantio,* quid dicit: operari bonum intuitu mercedis æternæ est immorale. Requiritur purus amor imperativi categorici seu subjectivæ legislationis rationis practicæ. Sic imperativum categoricum est quasi Spiritus Sanctus in hac philosophia. Die Pentecostes quidam sacerdotes Kantiani initio sæculi XIX prædicaverunt de imperio categorico in civitate germanica Maguntiæ.

2° Probatur ratione theologica. Sunt duæ partes in hac conclusione:

1ª Pars est: Timor servilis sec. suam substantiam bonus est. Timere præcise pœnam quæ est quoddam malum, bonum est. Atqui timor servilis sec. substantiam nihil aliud est quam timor pœnæ a Deo infligendæ. Ergo timor servilis sec. substantiam bonus est: sic

Christus dicit: « Timete eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam ».

Hoc est dicere: habitus et actus specificantur ab objecto formali et in objecto formali timoris servilis non est quid immorale: quia pœna sec. se ut est malum timenda est, et *annuntiantur a Deo pœnae æternæ ut homines eas timeant et peccatum vitent.* Sic dicitur quod *infernus multos salvat, scil. metu pœnarum.*

2ª Pars conclusionis: Servilitas timoris est mala; sic probatur: Inordinatum est plus timere malum pœnæ quam majus malum culpæ. Atqui *servilitas timoris est plus timere malum pœnæ quam majus malum culpæ.* Ergo servilitas timoris est mala.

Major fundatur in hoc, quod *malum pœnæ non est malum simpliciter* relate ad ultimum finem, *cum sit quid justum,* pœna juste a Deo inflicta ad restitutionem ordinis, *e contra culpa est malum simpliciter, scil. quid inhonestum et injustum.* Unde inordinatum est plus timere pœnam quam culpam; seu timere pœnam ut summum et principale malum. Sic enim *bonum proprium,* unde oritur timor pœnæ, habetur ut finis ultimus; in hoc est perversitas, in statu peccati mortalis.

Sed servilitas ista non pertinet ad speciem timoris pœnæ, nam pœna potest timeri non ut principale malum, ut contingit in habente caritatem. Unde servilitas non pertinet ad speciem timoris pœnæ, sicut nec informitas ad speciem fidei.

Ratio est quia « non tollitur species habitus per hoc quod eius objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem » sic justus potest ordinare timorem pœnæ ad Deum diligendum super omnia [1].

Quidam dicunt quod S. Thomas non est psychologus, sufficit hic articulus ad probandum contrarium, contra deliramenta protestantium, jansenistarum et Kantii. S. Thomas optime utitur gladio distinctionis.

Solvuntur objectiones per distinctionem articuli.

Ad 3um notatur quod *amor mercenarius* semper est malus, quia diligit Deum *propter* bona temporalia, quod repugnat caritati.

ART. V. — **UTRUM TIMOR SERVILIS SIT IDEM IN SUBSTANTIA AC TIMOR FILIALIS.**

Status quæstionis. — Videtur quod ita est: 1° Quia videntur se habere ad invicem sicut fides informis et fides formata. 2° Quia idem est objectum, scil. timetur Deus. 3° Imo timere pœnam et timere

[1] Hæc doctrina sic exprimi potest:
Timor servilis prout abstrahit a servilitate est bonus.
» » adjuncta servilitate, vocatur timor serviliter servilis, et sic in ratione adjuncti est malus, nec stare potest cum caritate.
» » remota servilitate, est bonus.

peccatum videntur ad eumdem habitum pertinere, sicut ad spem pertinet sperare ipsum Deum et sperare beneficia eius.

Responsio tamen est *negativa*, scil.: *Timor servilis et timor filialis non sunt idem in substantia.*

1° Probatur auctoritate Augustini in Tr. 9 in Iam Ep. Joann. dicit duos esse timores scil. servilem et filialem.

2° Probatur ratione theologica: Habitus et actus specie distinguuntur sec. objecta formalia. Atqui differt specie *objectum formale* timoris servilis quod est malum *pœnæ* ab *objecto formali* timoris filialis quod est malum *culpæ*. Ergo hi duo timores differunt specie.

Ad 1um: E contra fides informis et fides formata non differunt sec. objectum formale.

Ad 2um: Timor servilis respicit *Deum* sicut *principium inflictivum* pœnarum. Timor filialis respicit *Deum* sicut *terminum a quo refugit separari per culpam.*

ART. VI. — UTRUM TIMOR SERVILIS REMANEAT CUM CARITATE.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia Augustinus dicit: « cum cœperit caritas, pellitur timor ». 2° Quia in II *Cor.*, III, 7, dicitur: « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas » quæ opponitur servituti. 3° Quia timor servilis ex amore sui causatur, et amor Dei expellit amorem proprium.

Sed ex altera parte ut dicitur in arg. sed contra: timor servilis est bonus et inspiratus a Spiritu Sancto, quamvis non sit proprie donum Spiritus Sancti. Hoc constat ex art. 4° et *damnata est ista propositio Quesnell* (DENZ., 1304): « *Timor gehennæ non est supernaturalis* ».

Conclusio est triplex: 1° *Servilitas timoris contrariatur caritati;* 2° *substantia tamen timoris servilis non contrariatur caritati;* 3° *imo caritas includit quemdam timorem alicuius pœnæ.*

1a Pars sic probatur, quia *servilitas timoris est timere pœnam ut summum malum,* plus quam culpam, et ideo hæc servilitas procedit ab inordinato amore naturali proprii boni, tanquam finis ultimi.

2a Pars sic probatur, quia *substantia* timoris servilis timet *pœnam non tanquam principale malum, sed ut nocivam proprii boni, quod diligi potest naturaliter subordinate ad caritatem erga Deum.*

3a Pars: imo caritas includit quemdam supernaturalem timorem *hujusce pœnæ,* quæ est *separari a Deo,* nam caritas maxime refugit separari a Deo, prout diligit Deum super omnia et nos ipsos propter Deum.

Sic cessant objectiones. Hoc ultimum non consideraverunt protestantes, jansenistæ et quietistæ, dicentes: timere pœnas et operari intuitu mercedis æternæ sunt semper quid malum.

ART. VII. — UTRUM TIMOR SIT INITIUM SAPIENTIÆ.

Videtur quod non: 1° Quia timor est in vi appetitiva, sapientia in vi intellectiva. 2° Quia timor supponit fidem, quæ ipsa potius est initium sapientiæ. Sed contrarium dicitur in *Ps.* CX, 10: « Initium sapientiæ, timor Domini ».

Responsio est: *Initium sapientiæ sec. eius essentiam est fides de primis principiis sapientiæ, sed timor est initium sapientiæ quantum ad eius effectum,* aliter tamen timor *servilis,* et aliter timor *filialis.*

Probatur: Initium sapientiæ quantum ad eius effectum est *id unde sapientia incipit operari:* 1° *dum aliquis timore pœnæ recedit a peccato* et disponitur ad sapientiam; 2° *perfectius dum aliquis timore peccati reveretur Deum et se ei subjicit.*

Sic timor *servilis* est initium sapientiæ ut *dispositio* ad sapientiam et timor *filialis* est initium sapientiæ ut *primus effectus* sapientiæ. Sic cessant difficultates.

ART. VIII. — UTRUM TIMOR INITIALIS DIFFERAT SECUNDUM SUBSTANTIAM A TIMORE FILIALI.

Difficultas est quia timor initialis est *medium* inter timorem servilem et timorem filialem, quia *simul timet malum pœnæ et malum culpæ.* Unde cum extrema specifice distinguuntur, videtur quod pariter medium ab eis specifice distinguatur.

Responsio tamen est: *Timor initialis, prout hic definitur, non differt sec. substantiam a timore filiali.*

1° Probatur ex communibus in arg. sed contra, quia *imperfectum et perfectum, v.g. puer et vir, sunt in eadem specie,* atqui ita se habent timor initialis et timor filialis.

2° Probatur ex propriis, in corp. articuli, et *ad 2um*: Habitus et actus distinguuntur sec. objecta propria. Atqui *timor initialis non habet objectum proprium distinctum a timore filiali, quia non timet pœnam sicut proprium objectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum.*

Actus enim timoris servilis, servilitate remota, manet cum caritate imperfecta, in eo qui non solum movetur ad bene agendum *ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam,* quæ « foras mittit timorem » (I JOAN., IV, 18).

Unde proprium objectum timoris initialis est malum culpæ. Unde ut notatur ad 3um timor initialis non est medium inter servilem et filialem, quasi compositum æqualiter ex utroque, sed potius ut imperfectum est medium inter esse perfectum et non ens. Imperfectum autem et perfectum ut puer et vir, non differunt specie.

Corollarium: Sic sec. S. Thomam imperfectio differt a peccato veniali etiam levissimo, quia quamvis imperfectio formaliter sumpta non sit quid bonum, denominat tamen actum imperfectum, qui est essentialiter *bonus,* sed *minus bonus* quam actus perfectus. Ita omnes actus *remissi* caritatis de quibus infra q. 24, a. 6.

Quoad istam difficilem quæstionem de distinctione inter peccatum veniale et imperfectionem, cf. Salmanticenses, *De Peccatis*, disp. 19, dub. I, n. 8 sq. De hoc satis longe tractavi in libro *Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, p. 527 ss. Non oportet confundere *malum* cum eo quod est *minus bonum;* nam actus bonus imperfectus est simpliciter quid bonum, dum peccatum veniale levissimum est simpliciter quid malum. Hoc contra P. Hugueny, qui in *Dict. Théol. Cath.*, art. Imperfection, tenet quod sec. S. Thomam imperfectio non distinguitur a peccato veniali. Sequeretur quod omnes actus remissi caritatis essent peccata venialia.

Objectio: Sed secundum IIª-IIæ, q. 184, a. 3, perfectio caritatis cadit sub supremo præcepto: « Diliges Deum tuum ex toto corde tuo ». Ergo debemus semper facere quod pro nobis hic et nunc melius est.

Respondetur: Perfectio caritatis cadit sub supremo præcepto *ut finis,* concedo; *ut materia,* nego. Et non fit transgressio præcepti nisi non adimplendo materiam præcepti, aut nolendo amplius tendere ad perfectionem caritatis tanquam ad finem; sed ille qui facit hic et nunc id quod est non sibi melius, sed adhuc quid *bonum* quamvis *minus bonum,* non transgreditur præceptum neque quoad materiam, neque quoad intentionem finis, sed *minus perfecte* tendit ad finem quam posset; ejus actus est remissus, seu imperfectus, essentialiter tamen bonus, quamvis eius imperfectio formaliter sumpta sit non bona. Ita Salmanticenses, loc. cit.

Unde aliquis non peccat in hoc casu, nisi fecerit votum de perfectissimo semper adimplendo, id est de eo quod clare perfectius est *sibi* hic et nunc.

Art. IX. — UTRUM TIMOR SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

Videtur quod non: 1° Quia timor Dei opponitur virtuti spei, et dona non opponuntur virtutibus. 2° Quia timor, prout datur contra superbiam, videtur ad humilitatem pertinere.

Conclusio tamen est: *Timor* non servilis, sed *filialis est donum Spiritus Sancti,* sed infimum inter septem dona.

1° Probatur ex loco classico Isaiæ, xi, 2, ubi enumerantur dona quæ requiescent super Messiam venturum, incipiendo ab altissimo dono sapientiæ et descendendo usque ad donum timoris; imo in lingua hebraica bis nominatur *timor* in hac enumeratione. Sed apud Septuaginta et in Vulgata non bis scribitur timor, sed « pietas » et timor, scil. « spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini »; exegetæ explicant hanc differentiam notando quod in lingua hebraica vox *timor* duo significat, et timorem proprie dictum, et pietatem cum timore reverentiali; præsertim in Veteri Testamento, sic erat pietas erga Deum, quia Deus tunc magis considerabatur ut Magister terribilis, quam ut Pater. Cf. etiam auctoritatem Augustini in l. I de *Sermone in Monte,* c. 4, in princ.

2° Probatur ratione theologica. — 1ª Pars: Timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, quia potest habere annexam voluntatem peccandi mortaliter, dum e contra septem dona sunt cum caritate connexa. Timor servilis habet annexam voluntatem peccandi, quando est serviliter servilis, scil. quando timet pœnam ut summum malum, *si* e contra *timor servilis est sine servilitate,* scil. timendo pœnam, non tamen ut summum malum, *tunc est a Spiritu Sancto ut donum late dictum disponens peccatores ad pœnitentiam,* ut habetur in Conc. Trident., sess. 6, cap. 6; sess. 14, cap. 4. Nullum enim salutare bonum in nobis est nisi a Deo. Timor servilis est sive per modum actus, sive per modum habitus, sed *habitus* qui, ut mox dicemus, minuitur cum caritate crescente, non est virtus, quia non est principium perfectæ operationis[1]. Ita pariter *continentia,* licet sit habitus bonus, non est proprie virtus sicut castitas, quia est solum ad repellendas rebelliones carnis, nondum satis subordinatas rationi.

2ª Pars conclusionis est: *Timor filialis est donum Spiritus Sancti,* sed est *infimum* inter septem dona.

Probatur theologice: Dona Spiritus Sancti sunt habitus quibus justus redditur bene mobilis a Spiritu Sancto supra regulam rationis. Atqui ad hoc requiritur primo quod *homo non repugnet Spiritui Sancto dirigenti, sed Deum reveretur, et hoc habetur per timorem filialem.* Ergo timor filialis est donum Spiritus Sancti et infimum, ut ostendit Augustinus, loc. cit.

Sic enim Augustinus explicat quare hoc donum ultimum invenitur in enumeratione descendenti Isaiæ, et quare ei respondet beatitudo « *beati pauperes* », quæ est prima in enumeratione ascendenti beatitudinum apud Mattheum, v.

Ad 1um notatur relatio inter donum *timoris* et *spem;* non sunt contraria inter se, sed *sibi invicem cohærent et se invicem perficiunt,* nam ex una parte *speramus obtinere beatitudinem per auxilium di-*

[1] Insuper timor poenæ versatur principaliter circa aliquod *malum vitandum* (nempe poenæ), dum omnis virtus versatur principaliter circa aliquod *bonum honestum.*

vinum, et ex altera parte *filialiter timemus ab hoc auxilio nos subtrahere:* sunt quasi duæ partes libræ seu bilancis in aequilibrio, sicut infra ad invicem se habent humilitas et magnanimitas. Esset contrarietas, si timor filialis esset *diffidentia,* si per eam timeremus ne nobis *deficiat* auxilium divinum. Item humilitas non contrariatur magnanimitati, quia assentialiter distinguitur a pusillanimitate. In hoc apparet connexio donorum et virtutum, quæ connexio adhuc melius ostenditur in art. sequenti.

ART. X. — UTRUM CRESCENTE CARITATE, DIMINUITUR TIMOR.

Status quæstionis. — Videtur quod ita est: 1° Quia Augustinus in I Joannis, c. 9, dicit: « Quantum caritas crescit, tantum timor decrescit ». 2° Quia diminuitur timor, crescente spe, quæ augetur cum caritate. 3° Crescente unione diminuitur separatio; et propterea lex timoris evacuatur adveniente lege amoris seu Evangelio. — Sed ex altera parte Augustinus, in l. 83 qq., q. 36, dicit de timore qui est initium sapientiæ, quod etiam « perficit sapientiam », quæ augetur cum caritate.

Quomodo igitur hæ auctoritates conciliari possint? Sic:

Conclusio est: *Timor servilis diminuitur caritate crescente, sed crescit timor filialis.*

1ª Pars conclusionis sic probatur: Quanto aliquis magis diligit Deum, *tanto minus timet pœnam:* 1° *quia minus attendit ad proprium bonum* cui contrariatur pœna; 2° *quia firmius inhærens Deo, magis confidit de præmio,* ac consequenter minus timet pœnam. Ex hoc apparet contra quietistas quod non est paritas inter timorem pœnæ et spem retributionis quæ augetur cum caritate prout magis confidimus de amicis. Sic explicatur id quod dicit Augustinus in I Joannis, c. 9: « quantum crescit caritas, tantum decrescit timor », scil. servilis. Imo servilitas eius non potest esse cum caritate, quia servilitas eius timet pœnam ut summum malum, plus quam culpam.

2ª Pars conclusionis est: *Crescente caritate, crescit timor filialis,* et hoc est id quod vult dicere Augustinus in lib. 83 qu. citato in arg. sed contra.

Probatur theologice sic: *Quanto aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, et ab eo separari.* Atqui hic est actus proprius timoris filialis. Ergo.

Objectio: Crescente caritate, non augetur periculum peccandi, sed minuitur; ergo pariter minuitur timor peccati.

Respondetur: Minuitur quidem periculum peccandi, sed *magis apprehenditur gravitas peccati,* prout melius experitur pretium caritatis. Sic sancti timent non solum peccatum mortale, sed veniale quod est relative grave per respectum ad magnas gratias quas a Deo acceperunt. Unde S. Theresia loquens de animabus quæ sunt in

5ª Mansione, scil. in statu passivo unionis simplicis, dicit ibidem cap. ult., quod debent habere magnam generositatem et *sanctum timorem peccati, alioquin decipientur illusionibus dæmonis,* tentationibus superbiæ spiritualis, et decident ab isto statu unionis forte ad gravem superbiam; quia casus eo gravior est quo anima a majori statu descendit, ut peccatum angelorum.

Unde crescente caritate, crescit timor filialis, quia *magis cognoscitur per donum sapientiæ pretium thesauri supernaturalis,* scil. amicitiæ cum Deo, et etiam magis cognoscitur per donum scientiæ gravitas peccati; sic habetur compunctio cordis, quæ est signum veræ pietatis.

Ad 2um: Spe crescente, crescit timor filialis, quia *quo magis speramus in Deo, eo magis veremur eum offendere et ab eo separari.* Sic duæ partes bilancis in æquilibrio crescunt simul, et *melius ac melius servatur æquilibrium,* non deviando ad sinistram, neque ad dexteram, sed recto itinere ascendendo, ut explicat S. Joannes a Cruce initio Ascensionis Montis Carmeli. Sic apparet quomodo isti articuli Summæ Theol. sunt vere fundamentales quoad theologiam mysticam, nam si profunde et alte intelliguntur jam in illis explicite invenitur theologia mystica doctrinalis; sufficit sub his principiis afferre exempla ordinis mystici.

Ad 3um: Timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad Deum, et refugit separationem a subjectione Dei. Sic, ut ostendunt Salmant., fol. 366, 47, 50, actus primarius timoris non est fugere separationem a Deo, sed Deo se subjicere ut potenti infligere malum. Sic in patria, ut statim dicemus, remanet motivum formale doni timoris, et actus eius primarius.

ART. XI. — UTRUM TIMOR REMANEAT IN PATRIA.

(Cf. q. 67, a. 4, ad 2m).

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia in patria non erit pœna, nec possibilitas peccati. 2° Quia erimus similes Deo, qui nihil timet. 3° Quia spes non erit in patria, a fortiori timor, cum timor sit quid minus perfectum spe, quia versatur circa malum.

Attamen dicitur in *Ps.* XVIII, 10: « *Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi* » et in Praefatione Missae « tremunt potestates ». Quomodo concilianda sunt hæc omnia?

Conclusio est: *Timor servilis non manet in patria, bene tamen timor filialis quoad unum actum,* scil. *Deum reveri,* sic vocatur *timor reverentialis.*

1ª Pars probatur, quia beati sunt securi de perpetuitate suæ beatitudinis.

2ª Pars: Timor filialis non remanet quoad actum timoris peccati, nam in patria peccatum est impossibile; bene tamen quoad actum reverentiæ erga Deum.

Objectio: Sed hæc reverentia filialis in cœlo est absque timore.

Respondetur: Sec. auctoritates jam citatas, *dum beati considerant altitudinem divinæ majestatis contremiscunt et in propriam parvitatem resiliunt.* Scil. beati optime vident quod *in solo Deo essentia et esse sunt idem,* et per comparationem ad Ipsum esse per se subsistens omnis creatura *est quasi nihil;* sic *in cœlo remanet humilitas et sanctus timor reverentialis* sec. illud *Ps.* XVIII, 10: « Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi ».

Item Petrus dixit ad Jesum: « *Exi a me, Domine, quia homo peccator sum* » (Luc., V, 8). *Etiam in humanitate Christi fuit timor reverentialis erga Deum.* (Cf. IIIª, q. 7, a. 6).

Objectio: Sed spes non remanet in patria et perfectior est dono timoris, ergo nec donum timoris remanet in patria.

Resp. ad 3um: Disparitas est quia spes importat quemdam defectum (scil. futuritionem beatitudinis) qui defectus tollitur per Dei visionem. Sed timor importat *defectum naturalem creaturæ* sec. quod in infinitum a Deo distat, quod remanet etiam in patria, unde donum timoris non totaliter evacuabitur, remanet ut timor reverentialis.

Art. XII. — UTRUM PAUPERTAS SPIRITUS SIT BEATITUDO RESPONDENS DONO TIMORIS.

Videtur quod non: 1° Quia timor Domini pertinet ad initium vitæ spiritualis, dum paupertas spiritus pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis. 2° Quia timor reprimit concupiscentiam carnis, cum luctu de peccato, ergo ei respondet beatitudo luctus, etc.

Responsio tamen est *affirmativa.*

1° Probatur auctoritate, quia in enumeratione descendenti donorum apud Isaiam, XI, 1, timor est *ultimum donum,* et in enumeratione ascendenti beatitudinum apud Matth., V: « beati pauperes » est *prima beatitudo.* Et Augustinus in Sermone Domini in Monte, c. 4, dicit: « *Timor Dei congruit humilibus* de quibus dicitur: "Beati pauperes spiritui" ».

2° Probatur theologice sic: *Ad timorem filialem pertinet Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse.* Atqui *ex ista subjectione sequitur paupertas spiritus,* quâ homo desinit quærere magnificari in seipso vel in aliquo alio, v.g. « in curribus vel in equis », in honoribus. Ergo ad donum timoris respondet beatitudo paupertatis spiritus, qua sub inspiratione Spiritus Sancti abjicimus superbiam et affectum ad honores et divitias.

Objectio: Sed abjicere superbiam est potius effectus humilitatis.

Respondetur: Ut supra dictum est, Iª-IIæ, q. 69, beatitudines sunt actus excellentes eliciti vel imperati a virtutibus et a donis. Et ut explicat Bannez hic actus paupertatis spiritus, scil. *abjicere propriam excellentiam* et magnificationem temporalem est *actus imperatus a dono timoris,* scil. ut reveretur Deus, et *elicitus a virtute humilitatis,* quæ dicit: « Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi ».

Ad 1um notandæ sunt duæ primae lineae: « Cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, *omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent* ». Ex hoc apparet magna conceptio quam habet S. Thomas de perfectione christiana; scil. est *plena evolutio gratiæ virtutum et donorum in qua continetur normaliter contemplatio infusa,* quæ procedit *præsertim a dono sapientiae; imo haec perfectio continet,* ut christianus sit vere ad imaginem Christi crucifixi, *altissimam beatitudinem* evangelicam quæ septem alias præcedentes complectitur eminenter, scil. « *beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam* », et inter angustias persecutionis conservant paupertatem spiritus, mansuetudinem, compunctionem cordis, famem et sitim justitiæ, misericordiam, munditiam cordis et pacem. Unde hic textus S. Thomæ citandus est ut expressio traditionis in quæstione mystica hodierna: Utrum contemplatio infusa sit in via normali ad sanctitatem, an quid extraordinarium, ut visiones et revelationes.

Ad 3um dicitur: « Septima beatitudo (beati pacifici) est *spiritualis perfectionis terminus* », præsertim dum conservatur pax in ipsa persecutione, sicut Christus eam servavit durante Passione. Sic terminatur quæstio de *timore Domini* quæ reduci potest ad hanc synopsim, quae perficit eam quæ supra data est initio; hæc non potest dari nisi in fine quæstionis.

Timor
- convertens ad Deum
  - *timor filialis*
    - quoad actum reverentiæ erga Deum: timor reverentialis manens in Patria.
    - quoad actum timoris peccati, non manet in patria.
    - initium eius cum adjuncto timore servili (timor initialis).
  - *timor servilis*
    - sine servilitate: timet pœnam *non* ut principale malum. Est quid bonum.
    - cum servilitate mala: timet pœnam ut principale malum.
- avertens a Deo : *timor mundanus:* intrinsece malus.

Appendix: *De relatione inter donum timoris et temperantiam.* Notandum est in fine quod *donum timoris respondens proprie ad spem* ut reprimens præsumptionem, *quodammodo respondet etiam ad temperantiam sicut infimum donum ad infimam virtutem,* secundum illud *Ps.* CXVIII: « *Confige timore tuo, Domine, carnes meas* » sic saltem ex consequenti ad donum timoris pertinet carnem reprimere, ut dicitur in hoc art. XII, ad 2um. Cf. etiam IIa-IIae, q. 141, a. 1, ad 3um: « *Temperantiæ etiam respondet aliquod donum,* scil. timoris, quo aliquis refrænatur a delectationibus carnis, sec. illud *Ps.* CXVIII: « Confige timore tuo carnes meas ». Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei. Secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam: maxime autem homo indiget timore divino ad fugienda ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia, et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris ».

Ex altera parte *donum scientiæ respondet spei, prout nobis manifestat inanitatem bonorum temporalium et auxilii humani* relate ad beatitudinem supernaturalem consequendam, ut dictum est IIa-IIae, q. 9, a. 4, sic nos disponit ad sperandum Deum et in Deo auxiliante.

Ideoque sec. has considerationes sic possunt scribi correlationes virtutum, donorum et beatitudinum:

Virtutes	theologicæ	caritas	donum sapientiæ	beati pacifici
		fides	» intellectus	» mundo corde
		spes	» scientiæ	» qui lugent
	morales	prudentia	» consilii	» misericordes
		justitia (religio)	» pietatis	» mites
		fortitudo	» fortitudinis	» qui esuriunt et sitiunt justitiam
		temperantia	» timoris	» pauperes spiritu.

Sic donum timoris infimum respondet infimæ virtuti, prout saltem secundario « configit carnem » seu rebellionem carnis, sed correspondet simul virtuti spei prout impedit præsumptionem.

QUÆSTIO XX.

DE DESPERATIONE

In quatuor articulos: 1° Utrum desperatio sit peccatum. - 2° Utrum possit esse sine infidelitate. - 3° Utrum sit maximum peccatum. - 4° Utrum oriatur ex acedia.

ART. I. — UTRUM DESPERATIO SIT PECCATUM.

Videtur quod non: 1° Quia in ea non est conversio ad bonum commutabile. 2° Quia videtur procedere ex bona radice, scil. ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum.

Conclusio tamen est: *Desperatio est peccatum,* imo desperatio positiva et plene deliberata est peccatum mortale ut melius declarabitur art. 3.

Probatur 1° ex communibus, quia « *desperatio est principium multorum peccatorum,* prout « desperantes seipsos tradiderunt impudicitiæ », ut dicitur ad *Eph.,* IV, 19.

Probatur 2° ex propriis, sic:

Omnis motus appetitus conformis falsæ existimationi de Deo est sec. se peccatum. Atqui motus desperationis conformis est huic falsæ existimationi de Deo: *Deus peccatori pœnitenti veniam denegat, vel non vult ad se peccatores convertere.* Ergo si sit plene deliberata desperatio est peccatum, et quidem mortale; desperans enim magnam injuriam irrogat divinæ misericordiæ, et sibi grave nocumentum, substrahens sibi anchoram salutis.

Ad 1um: Peccata contra virtutes theologicas principaliter consistunt in aversione a Deo. Sic *desperatio plene deliberata destruit spem sicut infidelitas fidem.*

Ad 2um: Nihil prohibet aliquod peccatum indirecte vel occasionaliter procedere ex aliqua virtute, vel ex aliquo dono, v.g. timoris, sicut interdum aliqui de sua virtute superbiunt; sic ex timore Dei et ex horrore propriorum peccatorum potest occasionaliter oriri desperatio, sed oritur per se ex falsa existimatione voluntarie admissa contra misericordiam divinam.

ART. II. — UTRUM DESPERATIO POSSIT ESSE SINE INFIDELITATE.

Responsio est *affirmativa.*

1° Probatur indirecte: Spes est posterior fide, et remoto posteriori non removetur prius; excisa arbore, remanet radix.

2° Probatur directe sic: *Quia judicium particulare practicum, quo quis judicat: « hic et nunc pro me non est amplius sperandum » non destruit judicium universale speculativum fidei,* quo judicatur consecutionem salutis esse hominibus possibilem. Ita pariter in omni peccato, v.g. fornicationis cum plena advertentia commisso, judicium practico-practicum: « bonum est mihi hic et nunc fornicare » non destruit judicium speculativum: fornicatio est hominibus et proinde mihi prohibita.

Ad 2um: E contra sic quis in universali æstimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Et non sic judicat in universali desperans, judicat solum *practice* « propter aliquam dispositionem non est *pro me* sperandum in misericordia divina », v.g. quia media salutis sunt ipsi molestiora et difficiliora, quia se nimis intricatum reputat, et in fine se practice judicat a Deo quasi derelictum, prout frequentius aut facilius labitur; unde in ordine practico judicat: « non est mihi sperandum ».

ART. III. — UTRUM DESPERATIO SIT MAXIMUM PECCATUM.

Resp.: 1° *Desperatio positiva et plene deliberata est peccatum sec. se gravius peccatis oppositis virtutibus moralibus;* quia peccatum eo gravius est quo opponitur altiori virtuti, et quo fit magis directe contra Deum. Sic *desperatio secundum se est peccatum gravius quam adulterium,* quam traditio patriæ, quam homicidium, etiam quam actus contra virtutem religionis, v.g. impietatis.

2° *Desperatio est peccatum sec. se minus grave quam odium Dei et quam infidelitas;* nam infidelitas et odium Dei sunt contra Deum sec. quod in se est, scil. contra Veritatem primam et contra Bonitatem Dei in se, dum desperatio fit ex eo quod aliquis non sperat *se participare* bonitatem Dei, unde est contra Deum non in se, sed sec. quod eius bonum participatur in nobis. Sic apparet quod spes est infra fidem. Cf. q. 34, a. 1: Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

3° *Attamen sec. quid nobis periculosior est desperatio* quam infidelitas et odium Dei; quia sublata spe, homines irrefrenate labuntur in vitia et retrahuntur ab omni opere bono; sicut v.g. Judas post crimen suum.

Sed *hæc triplex conclusio intelligenda est de desperatione positiva,* non de omissione actus spei; agitur de actu quo quis fugit beatitudinem ut adeptu sibi difficiliorem. Insuper agitur de desperatione *plene deliberata,* qua destruitur virtus spei. Sic excluduntur motus indeliberati desperationis, vel non plene deliberati, orti sæpius vel ex nimio timore, vel ex vacuitate cerebri; vel ex complexione melancholica, vel ex tentatione dæmonis, ad quod debet advertere prudens confessarius. *Animæ spirituales, in nocte passiva spiritus, sæpe fortiter tentantur desperatione ut faciant actus heroicos spei, quibus duplicatur spes,* nam subito obtinetur, per heroicum meritum, magnum augmentum spei. Post victoriam contra fortem tentationem hujusce generis, Deus non raro concedit altissimam gratiam confidentiæ, humilitatis et magnæ generositatis.

ART. IV. — UTRUM DESPERATIO ORIATUR EX ACEDIA.

Acedia, quæ vocatur etiam *pigritia spiritualis,* est peccatum capitale, ex quo plura alia et graviora oriuntur, inter quæ, juxta S. Gregorium, desperatio.

S. Thomas respondet: *Desperatio specialius oritur ex acedia, sed etiam secundario ex luxuria.*

Prob. 1a pars: scil. *desperatio oritur specialius ex acedia:* Desperatio refugit labores bonorum operum ut *difficiliores.* Atqui *acedia est tristitia quædam dejectiva* et pigritia spiritualis quæ reputat *nimis difficile bene vivere.* Ergo ex acedia oritur quod salus appareat practice impossibilis, sic specialius ex ea oritur desperatio. Cf. infra q. 63, a. 2, acedia, quæ est contra caritatem et gaudium ex caritate proveniens, est *tædium bene operandi,* et *tristitia de re spirituali,* est recessus mentis a bono divino, a consideratione beneficiorum Dei, ut dicitur hic ad 3um. Filiæ acediæ sunt *rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, evagatio mentis circa illicita* (hic ad 1um dicitur: « homines in tristitia existentes facilius in desperationem incidunt »).

Probatur 2a pars: Secundario desperatio oritur ex luxuria, quia luxuriosus deditus carnalibus delectationibus, bona spiritualia fastidit, et ea non reputat magna. Sic describitur corpus peccati, prout plura peccata ex aliis oriuntur, scil. ex capitalibus.

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE

Sunt quatuor articuli: 1° Quodnam sit præsumptionis objectum. - 2° Utrum sit peccatum. - 3° Utrum magis opponatur timori an spei. - 4° Ex quonam vitio oriatur.

Art. I. — UTRUM PRÆSUMPTIO INNITATUR DEO, AN PROPRIÆ VIRTUTI.

Status quæstionis. — Hic articulus est *ad distinguendam præsumptionem quæ est contra spem a præsumptione minus gravi quae est contra magnanimitatem,* de qua infra, q. 130. Insuper hæ duæ species præsumptionis distinguendæ sunt a praesumptione de qua loquuntur juristæ et quæ est judicium de aliquo occulto ex quibusdam signis manifestis.

Quæstio formaliter est: *an præsumptio quae opponitur spei theologicæ innitatur Deo an propriæ virtuti.* Videtur quod innitatur non Deo, sed propriæ virtuti: 1° Quia gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. 2° Quia alia peccata magis oriuntur ex hoc quod aliquis præsumit de seipso, quam ex hoc quod præsumit de Deo. 3° Quia magis contingit conversio ad bonum commutabile si aliquis præsumit de seipso, quam si præsumeret de Deo.

Conclusio tamen est: *Præsumptio, quæ est contra spem theologicam, inordinate confidit de Dei misericordia et virtute,* dum præsumptio seu temeritas quæ est contra magnanimitatem, inordinate confidit de nostra propria virtute.

1ª Pars conclusionis: Probatur 1° indirecte in arg. sed contra sic: præsumptio et desperatio recedunt a spe in sensu opposito; desperatio autem contemnit divinam misericordiam aut de ea diffidit. Ergo e contra præsumptio *inordinate confidit in Misericordia divina,* contemnendo vel non satis considerando justitiam quæ pariter in Deo est. Sic desperatio est per aversionem a Deo et præsumptio per inordinatam conversionem ad Deum.

2° Probatur directe sic: Præsumptio quæ est contra spem theologicam *recedit a motivo formali spei per quamdam immoderationem.* Atqui motivum formale spei non est virtus nostra, sed *virtus divina et misericordia.* Ergo præsumptio quæ est contra spem theologicam inordinate confidit in Dei misericordia et virtute, non in virtute nostra.

Quomodo inordinate? Non quidem in hoc sensu quod homo nimis speraret in Deo, vel *nimiam beatitudinem speraret;* quia objectum formale quod et objectum formale quo spei theologicæ sunt ipse Deus infinitus, sperandus et auxilians, et non possumus nimis sperare in Deo, sic virtutes theologicæ non sunt per se in medio, ex parte objecti. Sed præsumens inordinate confidit de misericordia et virtute divina, *prout temerarie exspectat a Deo id quod non est promissum a Deo, nec cadere potest sub motivo formali spei,* scil. prout exspectat a Deo, v.g. *veniam sine pænitentia, vel gloriam sine meritis.*

Corollarium. — Hæc præsumptio quando ad summum pervenit, est *species peccati contra Spiritum Sanctum,* nam per eam contemnitur adjutorium Spiritus Sancti, per quod homo revocatur a peccato (cf. q. 14, a. 2). — Habetur exemplum hujusce præsumptionis in verbo Lutheri: « *pecca fortiter et crede fortius* » *te esse prædestinatum.* Item in vana fiducia protestantium damnata in Conc. Trident., sess. 6, cap. 9, et can. 15 (Denz., 825): « Si quis dixerit hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se *certo* esse in numero prædestinatorum, *a. s.* ».

Aliud exemplum hujusce præsumptionis habetur apud *quietistas.* Cf. inter propositiones damnatas Mich. de Molinos (Denz., 1234): « *Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat* ». — (1257): « In occasione tentationum etiam furiosarum *non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum,* sed debet in supradicto amore et resignatione permanere ». — (1281): « Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit ». — Sic, ut aiunt, hæc anima est impeccabilis etiamsi dæmon faciat (eam) committere actus carnales ». (Cf. Denz., 1261, 1262).

Præsumptio in hoc casu potest esse peccatum contra Spiritum Sanctum. Notandum est quod *animæ spirituales* sicut a dæmone tentantur desperatione, ita etiam præsumptione, sic etiam dæmon tentavit Christum, dicens, ut refertur apud Matth., iv, 6): « *Si Filius Dei es, mitte te deorsum.* Scriptum est enim: Quia angelis suis mandavit de te et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum ». Ait illi Jesus: « Rursus scriptum est: Non tentabis Dominum Deum tuum ».

In hac tentatione dæmon depravat sensum S. Scripturæ per falsam applicationem. Christus ei sapienter respondet per aliam auctoritatem S. Scripturæ. Ita exemplo Christi debent facere spirituales

qui tentantur præsumptione et incessanter orare debent, ut conservent lumen vitæ et non decipiantur illusionibus.

2ª *Pars conclusionis* est: *Præsumptio seu temeritas, quæ est contra magnanimitatem,* inordinate confidit *de nostra propria virtute,* v.g. si aliquis præsumptuose tendit ad doctoratum. Sic probatur: Præsumptio quæ est contra magnanimitatem *recedit* per immoderantiam *a motivo formali magnanimitatis. Atqui hoc motivum est,* non Dei auxilium, sed *virtus nostra,* prout magnanimitas recte tendit ad magna proportionata *virtuti* quam a Deo accepimus. Ergo *præsumptio de seipso* opponitur sec. excessum magnanimitati, secundum illud: « altiora te ne quæsieris » (*Eccli.*, III, 22). Ei etiam opponitur *ambitio,* quæ quærit honorem tanquam finem, dum magnanimitas tendit ad magna magno honore digna, non ad honorem, quia reputat honorem ut quid parum. Ex altera parte, per defectum, huic virtuti opponitur pusillanimitas, sic *magnanimitas est per se in medio,* scil. ad magna nostræ virtuti proportionata, nec plus, nec minus; *in hoc differt a spe christiana quæ per se non est in medio,* non possumus nimis sperare Deum, nec in Deo. Cf. infra, q. 130, de hac specie præsumptionis, quæ est contra magnanimitatem [1].

Confirmatur hæc distinctio inter has duas species præsumptionis ex solutione objectionum.

Ad 1um: Gravius est præsumere de Deo quam de seipso, quia est peccare contra Deum et « *diminuere virtutem divinam,* ei innitendo ad consequendum id quod Deo non convenit », v.g. veniam sine pœnitentia, gloriam sine meritis. Et « *gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit* ».

Ad 2um: Præsumere de Deo oritur ex nostro amore proprio, quo v.g. desideramus gloriam sine meritis; ex eadem radice oritur alio modo alia præsumptio.

Corollarium: *Sæpe homines peccant præsumptione opposita magnanimitati, non peccando directe contra spem theologicam,* v.g. si quis majora pericula aggreditur quam possit vincere, vel majora studia aut majores abstinentias quam possit sustinere. Generaliter quando quis aggreditur facere id quod superat eius facultatem sive physicam et executivam, sive juris tantum, ut cum quis sciens et volens legem transgreditur, est temeraria audacia. Sunt varii actus temeritatis, v.g. temeritas militum juniorum aut scriptorum, aut philosophorum, v.g. Cartesii.

[1] Potest tamen dici quod præsumptio opposita magnanimitati quandoque opponitur etiam spei theologicæ, si quis vult ex propriis viribus obtinere beatitudinem supernaturalem, ut pelagiani, nam tunc non exspectatur beatitudo coelestis eo modo quo debet exspectari.

ART. II. — UTRUM PRÆSUMPTIO (DE MISERICORDIA DIVINA) SIT PECCATUM ET AN SIT GRAVIUS DESPERATIONE.

Videtur quod non sit peccatum: 1° Quia in S. Scriptura « præsumere » dicitur etiam de actu virtuoso, de petitione a Deo exaudita. 2° Quia non possumus nimis sperare in Deo. 3° Quia præsumptio videtur a peccato excusare, v.g. dum aliquis *sub spe veniæ* peccat, minus peccat.

1ª Conclusio est: *Præsumptio de misericordia divina est peccatum.*

1° Probatur auctoritate, prout, sec. traditionem conservatam a Magistro Sententiarum, præsumptio est *inter sex species peccati contra Spiritum Sanctum* (cf. supra q. 14, a. 2), scil. desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidia fraternæ gratiæ. Et revera sic apparet praesumptio dum dicitur: « pecca fortiter et crede fortius ».

2° Probatur theologice sic: Quia præsumptio est *motus voluntatis conformis intellectui falso, scil. quod Deus perseverantibus in peccato veniam concedat, vel a bono opere cessantibus gloriam largiatur.* Agitur de præsumptione plene deliberata.

Confirmatur ex resp. ad 1m et ad 2m. Præsumere non est nimis sperare, sed sperare ut non oportet; quandoque vero præsumere in S. Scriptura sumitur pro sperare in bono sensu.

1um Corollarium: Est peccatum mortale ex genere suo, quia contra virtutem theologicam et magnam injuriam Deo irrogat ac magnum homini detrimentum.

2um Corollarium: Est peccatum contra Spiritum Sanctum, quando contemnit divinum auxilium a quo retrahitur homo a peccato, ac si auxilium istud non esset necessarium ad beatitudinem consequendam.

2ª Conclusio *Est peccatum minus grave quam desperatio quæ contemnit misericordiam Dei: quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter eius infinitam bonitatem;* illud autem (scil. misereri) *secundum se* Deo convenit, hoc autem (scil. *punire*) *sec. nostra peccata* Deo convenit. Scil. Deus *ex se* misericors est, sed non habet justitiam vindicativam nisi ex peccatis nostris (cf. Iª, q. 21, a. 4).

Iª, q. 21, a. 4: « *Opus divinæ justitiæ semper praesupponit opus misericordiæ et in eo fundatur.* Creaturæ enim non debetur aliquid nisi propter aliud in ea præexistens (a Deo proveniens)... Sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum *ad primam radicem* eius, cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus et etiam vehementius operatur, sicut causa prima vehementius influit quam causa secunda ». Unde desperatio contemnens misericordiam Dei est gra-

vius peccatum quam præsumptio contemnens Dei justitiam seu ultionem, nam Deo magis convenit misereri quam ulcisci; est enim ex se misericors, ultor autem ex nostris peccatis. Pulchra est hac conceptio et magnam consolationem affert. Ita justus multo majus gaudium habet misericordiam faciendo, quam puniendo etiam secundum rectam justitiam.

1um Dubium: *Utrum præsumptio semper tollit spem?*

Resp. negative. Cf. Billuart, v.g. *non tollitur spes, si aliquis permanens in peccato* nec volens mutare vitam malam, *præsumit Deum fore sibi in fine propitium;* est præsumptio quia hic homo se conjicit in periculum a quo paucissimi evadunt; non tamen amittit spem, quia *non destruit rationem formalem objecti spei, sed tantum inordinate sperat. E contra amittitur spes, si quis præsumit obtinere vitam æternam sine Dei auxilio, quia destruit motivum formale spei.*

Non tamen ex hoc amittitur fides, nam sicut diximus pro desperatione, sic peccans errat *practice,* intendendo salutem sine Dei auxilio, sed non necessario errat *speculative,* dicendo: « salus in se obtineri potest sine Dei auxilio »; sic peccans per præsumptionem non est necessario pelagianus.

2um Dubium: *Utrum peccare sub spe veniæ augeat peccatum.*

Resp. ad 3um: Dist. si sit cum proposito *perseverandi* in peccato, utique auget peccatum, quia tunc est præsumptio. Si sit cum proposito pœnitendi de peccato, tunc *diminuit* peccatum, nam sic voluntas est minus firmata in malo.

Art. III. — UTRUM PRÆSUMPTIO MAGIS OPPONATUR TIMORI QUAM SPEI.

Respondetur: 1° Præsumptio *magis manifeste* opponitur timori præsertim servili; 2° sed *sec. falsam similitudinem* magis opponitur spei; 3° imo in se *directius opponitur* spei quam timori. Est profunda psychologia.

Probatur 1a pars et 2a pars, quia est sicut vitium manifeste oppositum altero vitio et falsa similitudo virtutis, sicut insensibilitas est falsa imitatio temperantiæ, temeritas fortitudinis, astutia prudentiæ, ita præsumptio spei.

3a Pars, scil. *in se directius præsumptio opponitur spei quam timori,* quia *contraria sunt in eodem genere,* et præsumptio respicit idem objectum ac spes, sed *inordinate.* Cf. ad 2m, 3m, præsumptio contrariatur spei *contrarietate differentiæ,* contrariatur timori *contrarietate generis.*

Notandum est hoc principium: *directius opponuntur contraria quæ sunt in eodem genere, quam ea quæ sunt diversorum generum;* sic *directius* opponuntur verus christianismus et falsus christianismus, scil. *protestantismus,* quam christianismus et *buddhismus.* Item directius opponuntur bonus italicus et malus italicus, quam bonus italicus et malus gallus, item *directius* opponuntur verus thomismus et falsus thomismus quam thomismus et scotismus. Hoc non est minoris momenti in praxi, et sic explicantur tenaces oppositiones inter duos qui respiciunt *idem objectum,* sed unus ordinate, alter inordinate, scil. cum duo ad invicem oppositi volunt dici thomistæ et dissentiunt omnino circa sensum textuum capitalium S. Thomæ.

Art. IV. — UTRUM PRÆSUMPTIO CAUSETUR EX INANI GLORIA.

Respondetur distinguendo:

1° *Præsumptio in humanis,* quæ scil. *innititur propriae virtuti, procedit ex inani gloria,* ita præsumptio novitatum, ut ait S. Gregorius, quia ex inani gloria aliquis tendit ad gloriam supra vires suas.

2° *Præsumptio in divinis,* quæ scil. innititur inordinate Dei misericordiæ et potentiæ, per quam aliquis sperat gloriam sine meritis, *oritur ex superbia,* quasi ipse tanti se æstimet, quod etiam eum peccantem Deus non excludat a gloria. Superbia autem est gravior quam inanis gloria, nam initium omnis peccati est superbia, quæ sic est quasi regina peccatorum vel vitiorum, dum inanis gloria est solum unum ex septem peccatis capitalibus, ut explicatur Ia-IIæ, q. 84, a. 2, 3, 4.

QUÆSTIO XXII.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET AD TIMOREM

ART. I. — UTRUM DE SPE DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Hæc quæstio ad quietismum tangit. *Videtur quod non debeat dari præceptum de spe:* 1° Quia *naturalis inclinatio ad sperandum sufficit ad sperandum bonum.* 2° Quia in Decalogo nullum est præceptum de spe. 3° Nec invenitur præceptum prohibens desperationem.

Conclusio tamen est: *Præceptum est de spe,* sicut de fide, *non quidem in lege Decalogi positum, sed præambulum ad legem.*

1° Probatur auctoritate Augustini in JOAN., XV, 12, citati in arg. sed c. Item auctoritate S. Scripturæ (*Rom.*, VIII, 24): « Spe enim salvi facti sumus ». — (*Coloss.*, I, 4; I *Tim.*, VI, 17): « Divitibus hujus sæculi *præcipe non... sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo* ». — (*Hebr.*, VI, 18): « Confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis ». — (*Hebr.*, X, 23): « *Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem,* fidelis enim est qui repromisit ». — (I PETRI, I, 13): « Perfecte *sperate* in eam quæ offertur vobis gratiam in revelationem Jesu Christi ».

Item *ex auctoritate Ecclesiæ* quæ declaravit *actum spei esse necessarium ad salutem* (Conc. Trident.; DENZ., 799). — *Contra laxistas* (DENZ., 1101). — *Contra quietismum* Michælis de Molinos (DENZ., 1227 sq.). — *Contra semiquietismum* Franc. de Fénelon (DENZ., 1327 sq.).

Ex his omnibus apparet quod Fénelon male intellexit magnas probationes noctis passivæ spiritus, dicit quod in eis anima « *amittit omnem spem sui proprii interesse* », « *simpliciter acquiescit jacturæ sui proprii interesse* et justæ condemnationis, quam sibi a Deo indictam credit » et quod « *sub involuntaria impressione desperationis conficit sacrificium* ABSOLUTUM *sui interesse proprii quoad æternitatem* », prop. 10 (DENZ., 1336). *E contra* in his passivis purificationibus spiritus, ut ostendit S. Joannes a Cruce, *eliciuntur actus heroici trium virtutum theologicarum.*

2° Probatur theologice quod est præceptum de spe ut præambulum ad legem Decalogi. Præambula enim ad legem sunt illa sine quibus lex locum habere non posset. Atqui ita sunt præcepta de actu fidei et de actu spei. Ergo.

Probatur *minor,* quia *per actum fidei recognoscimus auctorem legis, et per spem præmii inducimur ad observantiam præceptorum. Unde præceptum spei in prima legislatione propositum est per modum promissionis;* postea autem v.g. in *Ps.* LXI, 9, inducuntur homines ad sperandum per modum præcepti: « Sperate in eo, omnis congregatio populi ». Ita in multis aliis locis Veteris Testamenti.

Ad 1um: Ad spem supernaturalem non sufficit naturalis inclinatio ad bonum sperandum. Et sunt duo prima credibilia absolute necessaria ad salutem: *quod Deus est et remunerator est.* Secundum autem proponit objectum spei theologicæ.

Ad 3um: In præcepto de spe includitur prohibitio desperationis.

Bannez ostendit quod præceptum spei *obligat:* 1° *cum homo pervenit ad usum rationis; 2° quando insurgunt graves tentationes contra spem præsertim in articulo mortis; 3° qui aliquoties in anno exercet actum spei, tutus esse potest de adimpletione hujusce præcepti;* 4° sæpe tenetur homo sperare ex vi obligationis alterius præcepti, v.g. quotiescumque tenetur agere pœnitentiam.

ART. II. — UTRUM DE TIMORE FUERIT DANDUM ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Sunt duæ conclusiones:

1a Conclusio: De *timore servili* seu pœnæ *præceptum est* non quidem positum in lege, sed *præambulum ad legem;* nam aliquis inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum; sic prius inducti sunt homines ad timorem pœnæ per comminationem pœnarum, et postea per modum admonitionis et præcepti apud prophetas.

2a Conclusio: *De timore filiali est præceptum* IN LEGE *positum, sicut etiam de dilectione,* scil. in *Deuter.*, X, 12: « Et nunc, Israël, *quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum* ».

Hoc præceptum est sicut præceptum dilectionis expressum in *Deuter.*, VI, 5: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua ». Ambo exprimuntur paulo post decalogum qui est de actibus exterioribus.

Ad 1um: Hæc duo præcepta dilectionis et timoris sunt quaedam principia communia totius legis, et in Veteri Lege quasi prævalet timor filialis, initium sapientiæ, in Nova Lege prævalet amor.

Cf. Iᵃ-IIᵃᵉ, q. 107, de comparatione legis novæ ad veterem, sunt quatuor articuli magni momenti [1].

Sic terminatur tractatus de spe, de correspondente dono timoris filialis, de præceptis correlativis et de vitiis oppositis. Totus hic tractatus illustratur ex objecto formali quod spei: *Deus sperandus*, beatitudo æterna objectiva, et ex objecto formali quo: *Deus auxilians*, quia ordo agentium debet correspondere ordini finium.

Speciatim retinendum est quod *certitudo spei* est *certitudo tendentiæ* quæ corroboratur per donum pietatis filialis contra desperationem ex hoc quod « Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (*Rom.*, VIII, 16); et hæc certitudo tendentiæ sic roborata præservatur a deviatione praesumptionis per donum timoris filialis; sic servatur harmonia vitæ interioris, et in fine spes viva cum caritate unita fit sancta derelictio in manus Dei providentis, ut dicemus in tractatu de caritate: Ideoque semper unienda est fidelis et constans adimpletio præceptorum etiam in minimis rebus cum sancta derelictione in manus divinæ Providentiæ. Sic spes viva semper magis roboratur et omnes tentationes superat per Dei auxilium ad Deum ipsum glorificandum.

[1] Ex hoc apparet quod divisio theologiæ moralis sec. decem præcepta decalogi est minus perfecta quam divisio eius per virtutes in genere et per septem virtutes in speciali, scil. tres theologicæ et quatuor cardinales. Ratio est: 1° quia præcepta quæ pertinent ad tres virtutes theologicas, non sunt in decalogo, sed supra decalogum (*Deut.*, VI, 5; X, 12), et 2° quoad virtutes morales, decalogus potius prohibet peccatum, quam ostendat perfectionem virtutis exercendæ; theologia autem moralis magis tractare debet de virtutibus exercendis, quam de peccatis vitandis, sicut optica magis tractat de irradiatione lucis quam de tenebris.

TRACTATUS DE CARITATE

Hic tractatus dividitur in quatuor partes: 1° De ipsa caritate. - 2° De vitiis oppositis. - 3° De præceptis. - 4° De dono correlativo sapientiæ.

Prima pars subdividitur in tres:

TRACTATUS DE CARITATE

- De ipsa caritate
  - 1° *De ipsa virtute sec. se*, q. 23, et relate ad suum subjectum, q. 24.
  - 2° *De objecto caritatis*, q. 25, et de ordine caritatis, seu de ordine objectorum caritatis relate ad primarium, q. 26.
  - 3° *De actibus*
    - *actus proprius*: *dilectio*, q. 27.
    - *effectus*
      - interiores: gaudium, q. 28; pax, q. 29; misericordia, virt. moral., q. 30.
      - exteriores: beneficentia, q. 31; eleemosyna, q. 32; correctio fraterna, quæ est quædam eleemosyna, q. 33.
- De vitiis oppositis
  - *dilectioni*: *odium Dei*, q. 34.
  - *gaudio*
    - *acedia* relate ad Deum, q. 35.
    - *invidia* » » proximum, q. 36.
  - *paci*: *discordia*, q. 37
    - *contentio*
      - in ore, q. 38
      - in opere
        - *schisma*, q. 39.
        - *bellum*, q. 40.
        - *rixa*, q. 41.
        - *seditio*, q. 42.
  - *beneficentiæ*: scandalum, q. 43.
- De præceptis
  - erga Deum et proximum, q. 44.
- De dono correlativo
  - de dono sapientiæ, q. 45.
  - de vitio opposito: de stultitia, q. 46.

Objectio contra hanc divisionem: Quare non initio de caritatis objecto tractavit S. Thomas?

Respondetur: Jam in art. 1° S. Thomas tractat de objecto primario caritatis, dum probat eam esse amicitiam inter hominem et Deum, sic apparet quod caritatis *objectum primarium* est *Deus ut amicus* et quidem propter se diligendus. Postea vero q. 25 et 26 agitur de diversis objectis secundariis per respectum ad objectum primarium, et in q. 27 de actu proprio caritatis scil. de dilectione ut specificatur a Deo propter se dilecto. Sic semper S. Thomas omnia ad virtutes pertinentia illustrat per principium: habitus et actus specificantur ab objecto formali.

QUÆSTIO XXIII.

DE IPSA VIRTUTE CARITATIS SECUNDUM SE

Hæc quæstio dividitur in octo articulos, qui reducuntur ad duas partes.

In Iª parte agitur *de definitione caritatis,* est venatio hujusce definitionis realis in quinque articulos: 1° Utrum caritas sit *amicitia.* 2° Utrum sit aliquid *creatum* in anima. 3° Utrum sit *virtus.* 4ª Utrum sit *virtus specialis* ab aliis distincta. 5° Utrum sit *una virtus* in specie atoma, an e contra sit una caritas erga Deum et altera erga proximum ut duæ virtutes, id est: quare sit una.

In IIª parte agitur *de caritate relate ad alias virtutes.* Art. 6° Utrum sit maxima virtutum. 7° Utrum sine ea possit esse aliqua *vera* virtus. 8° Utrum sit forma virtutum.

ART. I. — UTRUM CARITAS SIT AMICITIA.

Quomodo inquirenda est definitio caritatis? Quid dicit de hac re S. Scriptura?

S. Thomas, ut semper, incipit venationem definitionis realis a definitione nominali, et ab etymologia. Juxta plures, caritas etymologice venit a *caro* seu *amico,* ad quem mutuam amicitiam habemus, sic scribunt caritatem sine *h.* Alii eam repetunt a græca voce χάρις, quæ significat gratiam, favorem, benevolentiam, gratitudinem et scribunt cum *h.* Quidquid sit de etymologia, est eadem definitio nominalis, scil. nomen caritas significat quamdam *amicitiam* et *benevolentiam.* Et non solum hæc definitio nominalis habetur ex etymologia, sed *per revelationem ipsam,* præsertim in verbo Domini citato in arg. sed c. (JOAN., XV, 15): « *Vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis. Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* ».

Alia sunt testimonia S. Scripturæ, v.g. (*Exod.,* XXXIII, 11): « Loquebatur Dominus ad Moisen facie ad faciem, sicut solet loqui homo *ad amicum suum* ». — (1. *Judith.,* VIII, 22): « Memores esse

debent, quomodo pater noster Abraham tentatus est, et per multas tribulationes probatus, *Dei amicus effectus est* ». — (*Ps.* CXXXVIII, 17) : « Nimis honorificati sunt *amici tui,* Deus ». — (*Sap.*, VII, 14) : « Infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt *amicitiæ Dei* ». — (*Prov.*, VIII, 17) : « Ego (sapientia) diligentes me diligo, et qui mane vigilant ad me, invenient me ». — (*Cant.*, II, 16) : « *Dilectus meus mihi et ego illi,* qui pascitur inter lilia ». — (*Cant.*, V, 2) : in toto hoc capite, Dilectus vocat animam electam, amicam « aperi mihi soror mea, amica mea... immaculata mea ». — LUC., XII, 4), ait Jesus : « *Dico autem vobis amicis meis:* ne terreamini ab his qui occidunt corpus ». — (JOAN., XIV, 21) : « *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* ». — (Ep. JACOBI, II, 23) : « *Abraham... amicus Dei appellatus est.* Videtis quoniam ex operibus (caritatis) justificatur homo, et non ex fide tantum ». — Denique Conc. Trident., sess. 6, cap. 7 (DENZ., 799) dicit : « Per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum... homo ex injusto fit justus, *et ex inimico amicus* ». Sic tota Traditio, ut facile videtur præsertim apud August., ubi loquitur de amicis Dei, cf. indicem operum ejus ad verba : amicitia, caritas.

Ex his omnibus testimoniis clare apparet caritatem esse amicitiam inter hominem et Deum, quamvis hoc non fuerit ita clare et explicite dictum ante Sanctum Thomam, qui magis methodice hanc quæstionem tractat quam antecessores.

Prius proponit quasdam difficultates : 1° Quia proprium amicitiæ est *convivere* amico, atqui « non est Dei conversatio cum hominibus », ait Daniel. 2° Quia caritas non est sine redamatione, est mutua, ait Aristoteles ; atqui debemus habere caritatem erga inimicos. 3° Denique sec. Aristot. sunt tres species amicitiæ, scil. delectabilis, utilis, honesta ; si caritas esset amicitia esset in honestate fundata et non posset haberi ad peccatores. Insuper si caritas dicitur *amicitia,* utrum sic dicatur *metaphorice an proprie?*

Ex his objectionibus quæ sumuntur ex aristotelico tractatu de amicitia (*Ethic.*, l. 8, c. 1 ad 5) apparet quod S. Thomas intendit conciliare ea quæ dicta sunt a Philosopho de amicitia in ordine naturali, cum doctrina revelata de caritate supernaturali. Et sic melius apparebit supernaturalitas absoluta caritatis. Antecessores S. Thomæ non satis consideraverunt in ordine philosophico quid dixerit Aristoteles de amicitia in *Ethica,* l. VIII, cognoscebant potius id quod de hac re modo oratorio dixit Cicero.

Conclusio articuli est : *Caritas est amicitia quædam hominis ad Deum,* scil. *mutuus amor benevolentiæ* (et hoc quidem non solum metaphorice, sed *proprie*). Hoc probatur ex majore naturali quæ est apud Aristotelem, scil. ex definitione amicitiæ, et ex minore fidei quæ est descriptio revelata caritatis supernaturalis. Sic proponi potest argumentum in forma :

Ad veram amicitiam requiritur quod sit amor : 1° *benevolentiæ,* 2° *mutuus,* 3° *fundatus in aliqua communicatione vitæ.* Atqui hæ tres conditiones reperiuntur in amore caritatis inter Deum et hominem. Ergo caritas est proprie amicitia.

Explicatur major. Ad veram amicitiam tres conditiones requiruntur : 1° quod sit *amor benevolentiæ* quo volumus alicui bonum propter ipsum, et non amor concupiscentiæ, quo volumus nobis bonum ; 2° quod sit *amor mutuus,* quasi nexus inter duos qui sese diligunt ; 3° quod fundetur *in aliqua communicatione,* vel sanguinis (ut amicitia consanguinitatis) vel vitæ moralis aut intellectualis, ut amicitia honesta inter virtuosos, aut etiam inter superiorem et inferiorem, v.g. inter magistrum et discipulum. Non enim ad amicitiam sufficit mutua benevolentia ut inter distantes, sine aliquo convictu, « convivere », saltem per epistolas.

Probatur minor : 1° *Caritas* nostra erga Deum, de qua hic agitur, est *amor benevolentiæ,* nam per eam diligimus Deum ultimum finem non solum nobis (ut jam est in spe), sed propter ipsum glorificandum, ut melius infra dicetur q. 25 et 27, scil. « ut homo non sibi vivat, sed Deo » ut supra dictum est q. 18, a. 6, ad 3um, distinguendo spem a caritate. 2° Caritas est *amor mutuus* inter Deum et homines, nam ipse Deus nos diligit amore benevolentiæ, quia vult *nobis* bonum supremum vitæ aeternæ, sec. illud (MATTH., XXV, 21) : « Intra in gaudium Domini tui ». — (*Prov.*, VIII, 17) : « Ego diligentes me diligo ». — (JOAN., XIV, 21) : « Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum ». — 3° Caritas fundatur in *communicatione* activa et formali sec. quam Deus nobis suam beatitudinem communicat [1] primo inchoative et in jure per gratiam, secundo in re in patria. Hoc fundamentum caritatis assignatur in I JOAN. (IV,

[1] *Communicatur* hic sumitur active et non solum formaliter, non solum sicut dicitur duæ species in eodem genere communicant seu conveniunt.

Vide controversiam de hac re expositam a P. L. B. GILLON, O. P. in *Dictionnaire de spiritualité,* art. *Charité,* col. 580 ss. — P. TH. COCONNIER (*Revue Thomiste,* 1906, p. 6 et sq., *La charité d'après S. Thomas*) intelligebat terminum « communicationis » in sensu « convictus », convivere, concordiæ effectivæ amicorum, ut ARISTOTELES in *Ethica,* l. VIII.

E contrario P. KELLER, *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina,* in collectione : *Xenia Thomistica,* t. 2, p. 233-276, intelligit « communicationem » in sensu similitudinis formalis, quæ est causa amoris. Sic ipsum « convivere » supponeret amicitiam jam constitutam.

Contra hanc secundam interpretationem dictum est : hæc similitudo formalis et etiam benevolentia reciproca faciunt quod amicitia sit *possibilis,* sed nondum eam constituunt. V.g. possum habere benevolentiam pro aliquo theologo qui habitat in regione longinqua et ille pro me, sed nondum est amicitia sine aliquo *convictu,* saltem per litteras, et cum convictu amicitia non solum est possibilis, sed existit, cf. ARISTOT., *Ethica,* l. VIII, lect. 6 Sancti Thomæ.

Insuper amicitia inter Deum et hominem supponit quod Deus communicaverit *active* participationem suæ beatitudinis. Unde ad amicitiam requiritur non solum similitudo formalis, sed convictus. Sic dicitur : « *Diligite Dominum, quia ipse prior dilexit nos* » (I JOAN., IV, 10).

Cf. circa hanc controversiam H. D. SIMONIN in *Bulletin thomiste,* mai-juillet 1930, p. 75-79.

10) : « In hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam *ipse prior dilexit nos*, et misit Filium suum propitiatorem pro peccatis nostris. *Carissimi, si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere* ». — (Item in Ev. sec. JOAN., III, 16 ; XIII, 1 ; XV, 9 ; *Ephes.*, II, 4 ; V, 2). — (JOAN., XV, 16) : « Non vos me elegisti, sed et ego elegi vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat... ». Cf. hic ad 1um. Inter Deum et justos est ordinarie *conversatio spiritualis* seu societas, commercium amicale, colloquium intimum, et quandoque extraordinarie per communicationem sensibilem visionum, vel locutionum internarum. Sic S. Theresia definit orationem mentalem : « Commercium amicale cum Deo dilecto a quo diligitur anima ». Ut dicebat aliquis agricola filius spiritualis S. Parochi d'Ars : « je l'avise et Il m'avise ».

In hac 3a conditione apparet absoluta differentia inter nostrum *amorem naturalem* erga Deum, fundatum in creatione seu communicatione vitæ rationalis, et *caritatem supernaturalem* fundatam *in communicatione* vitæ gratiæ. Cf. damnatam propositionem Baii (DENZ., 1034) : « *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis* videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata ».

Denique notanda est, ratione fundamenti caritatis, *connexio inter hunc tractatum et tractatum de amore increato Dei erga creaturas*, cf. Iam, q. 20, a. 2, in quo probatur quod « *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* », dum amor noster allicitur a bono præexistenti (art. 3). Unde « *Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis magis bonum vult* ».

* * *

Comparatio caritatis cum spe ex parte objecti formalis.

Spei objectum formale quod est *Deus, ut nostrum summum bonum arduum assequendum* per eius auxilium. Dico *nostrum*, nam spes non est amor benevolentiæ quo volumus bonum Deo, nec amor amicitiæ, sed ut ait S. Thomas (IIa-IIae, q. 17, a. 8), « spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, nam ille qui sperat, aliquid *sibi* obtinere intendit ». Attamen sperando Deum, non subordinamus Deum nobis.

Caritatis objectum formale quod est *Deus super nos et omnia diligendus, ut amicus. Motivum eius formale est Bonitas divina propter se diligenda, et ut connotat ac fundat amicabilem communicationem vitæ divinæ et beatitudinis aeternae.* Cf. Joann. a S. Thoma et Salmanticenses. Hæc sunt explicanda per principales textus S. Thomæ in hoc tractatu, q. 23, a. 1 et 5 ; q. 26, a. 3 ; q. 27, a. 3.

1° Dicitur : Objectum formale quod est *Deus super nos et omnia diligendus, ut amicus*, cf. q. 26, a. 3 [1].

[1] Cf. q. 26, a. 3 : Utrum homo debeat ex caritate *plus diligere Deum quam seipsum :* « Ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum ; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt ». Ibid. ad 2m, ad 3m : « Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem concupiscentiæ. *Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod participare possumus fruendo ipso.* Et ideo simpliciter homo *magis* diligit Deum ex caritate quam seipsum ». Est supremum bonum honestum propter se diligendum plus quam delectatio quæ ex ipso provenit.

2° Motivum formale est Bonitas divina *propter se diligenda*, cf. q. 27, a. 3 [1].

Jamquidem bonum honestum est diligendum propter se, independenter a delectatione vel utilitate consequenti, a fortiori igitur Summum bonum (Salmant., t. VIII, 30). Unde juxta thomistas (Joannes a S. Thoma), si Deus per impossibile revelaret alicui suam damnationem, hic homo non posset amplius sperare spe theologica, sed adhuc deberet Deum diligere propter se et super omnia, et detestare peccatum.

Corollarium 1um : Prout caritas est amor *benevolentiæ, volumus Deo suum bonum infinitum, sua attributa*, suam gloriam et regnum, scil. ut regnet.

Corollarium 2um : Quia caritas est amor non solum benevolentiæ, sed *amicitiæ*, volumus Deo suam gloriam, *tanquam nostro amico nobis sese communicanti*, et *diligimus eius bonitatem, non solum ut in se est, sed ut connotat et fundat beatificationem nostram.* Amicitia enim importat communicationem et redamationem. Unde dicitur : « Diligite Deum, quia ipse prior dilexit nos ». Cf. IIa-IIae, q. 23, a. 1 et 4.

Corollarium 3um : Amor concupiscentiæ Dei se habet ad caritatem dupliciter : 1° *antecedenter*, dum sperando desideramus Deum ut summum bonum *nostrum*, seu *nobis ;* 2° *consequenter*, ut actus secundarius caritatis, prout justus seipsum per caritatem diligit, et *sibi vult Deum.* Sed tunc, per caritatem *nobis* volumus Deum perfectius quam per spem, nam per caritatem referimus nostram salutem ad Deum amicum, super nos dilectum, scil. volumus beatitudinem nostram ad glorificandum Deum in æternum.

[1] Cf. q. 27, a. 3 : Utrum Deus sit *propter seipsum* ex caritate diligendus. Respondet S. Thomas diligere aliquid *propter aliud* sumitur quadrupliciter : 1° tanquam *propter finem*, v.g. medicinam propter sanitatem ; 2° tanquam *propter causam formalem*, v.g. hominem propter eius virtutem ; 3° tanquam *propter causam efficientem*, v.g. diligere hos pueros prout sunt filii hujusce hominis, amici mei ; 4° *dispositive*, v.g. diligere benefactorem propter beneficia ab eo acceptata, hæc enim beneficia disponunt ad amorem erga ipsum benefactorem. His positis concludit S. Thomas, Deus diligendus est *non propter aliud, sed propter se*, sec. ordinem causæ finalis, formalis et efficientis : 1° quia Deus non ordinatur ad alium finem ; 2° quia est formaliter bonitas per essentiam, et non per virtutem acquisitam vel infusam ; 3° quia a nullo accepit bonitatem suam. Sed possumus diligere Deum propter beneficia sua, prout per ea *disponimur* ad Deum diligendum propter seipsum.

1um Dubium: *An caritas importet amorem concupiscentiæ.*

Respondet Joannes a S. Thoma, *De caritate,* disp. XIV, a. 1, n. 6: « Caritas non potest elicere amorem concupiscentiæ imperfectæ, scil. quæ vult sibi bonum sistendo in se; potest tamen elicere concupiscentiam perfectam, id est, non sistentem in se, sed relatam ad amicitiam; sic enim concupiscit Deum fruendo illo ut præsenti, *quod hoc ipsum refert ad Deum ut amicum.* Fruitio caritatis potest concupiscere *Deum sibi,* quatenus etiam anima secundario se diligit, sed tamen totum hoc ultimate refert ad Deum, ut amicum ». Unde *caritas est formaliter amor benevolentiæ et amicitiæ,* sed *concomitanter et consequenter importat quemdam amorem concupiscentiæ,* quo *volumus Deum nobis, totum hoc referendo tamen ad Deum ut amicum.* Ita etiam Cajetanus citatus a Joan. a S. Thoma.

Cf. S. Thomam, Ia-IIae, q. 17, a. 6, ad 3m: « Spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum; ... sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, *ut scil. homo non sibi vivat, sed Deo* ».

Recapitulatio apparet in hac synopsi, in qua notantur religio et pœnitentia, ut melius appareat superioritas virtutum theologicarum:

		Objectum formale	
		quod	quo
Virtutes theologicæ	Caritas:	*Deus super nos et omnia diligendus.*	*Bonitas divina propter se diligenda* et ut nobis *amicabiliter communicans vitam gratiæ et gloriæ.*
	Spes :	*Deus, ut nostrum summum bonum arduum assequendum, nobis desideratum, non nobis subordinatum.*	*Deus auxilians.*
	Fides :	*Deus, prima et supernaturalis Veritas in essendo.*	*Deus revelans obscure:* Prima veritas supernaturalis in dicendo.
	Religio :	Cultus divinus ut effectus actionum quibus colitur Deus.	*Honestas* ipsius cultus, fundata in excellentia divina *cui* debetur specialis honor.
	Pœnitentia,	seu dolor, detestatio de peccato formaliter ut peccatum est: objectum ejus formale quod est offensa Dei reparabilis per satisfactionem secundum imperfectam æqualitatem.	*Honestas* prædictæ æqualitatis fundata in jure divino.

2um Dubium: *An univoce conveniant amicitia Dei erga nos et amicitia nostra erga Deum.*

Respondetur: Non, quia inter increatum et creatum non potest esse univocitas, sed conveniunt *analogice tantum.* Attamen secundum analogiam proportionalitatis *propriæ* et non solum metaphoricæ conveniunt amicitia creata et amicitia increata, id est conveniunt secundum propriam rationem amicitiæ.

Ita pariter Deus dicitur *analogice,* sed *proprie* ens, sapiens, amans, justus etiam secundum justitiam vindicativam quæ punit propter peccatum, præsertim obstinatos. E contrario Deus non dicitur *iratus* nisi secundum *analogiam metaphoricam,* quia ira proprie dicta est passio sensibilitatis, quæ non est in spiritu puro creato, nec a fortiori in Deo.

Unde Deus dicitur *amicus* justorum secundum *analogiam* proportionalitatis *propriæ* et non solum metaphoricæ. Et igitur amicitia justi pro Deo, etiam si sit essentialiter supernaturalis, solum *analogice proprie* convenit cum *amicitia increata* Dei erga justos.

3um Dubium: *An univoce conveniat nostra amicitia supernaturalis erga Deum et amicitia naturalis erga homines.*

Respondetur: Non, sed *analogice* (quia specificantur ab objectis infinite distantibus), attamen conveniunt analogice *proprie* et non solum metaphorice.

4um Dubium: Quomodo caritas si sit *amicitia,* extendi *possit ad inimicos* ex parte quorum non sit redamatio?

Resp. ad 2um: Caritate diliguntur inimici, non principaliter et ratione sui, sed secundario et ratione Dei, et sufficit quod sit mutualis amor inter Deum principaliter dilectum et nos. Ita ille qui multum diligit amicum suum, propter eum diligit filios eius etiamsi ab illis offendatur et sint quasi intolerabiles. « Tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant ». Item ad 3um.

Confirmatio ex solutione objectionum.

Objectio Ia est: Non videtur quod inter Deum et justos sit mutuus amor benevolentiæ, nam *Deus diligit justos* non propter ipsos sed *propter semetipsum.* « Universa enim propter semetipsum operatus est Dominus » ut dicitur in l. *Prov.* (xvi, 4).

Respondetur: Distinguo: Deus diligit justum non tanquam *ultimum finem* cujus gratia ipse operatur, concedo; Deus diligit justum non tanquam *finem* cui vult beatitudinem æternam, nego. Et ad rationem amicitiæ sufficit quod Deus justos diligat ut finem *cui,* ut personam *cui* vult beatitudinem; Deus enim non potest diligere creaturam ut finem ultimum, sic sese averteret a summo Bono, esset sicut peccatum mortale in Deo. Unde dum Deus omnia facit *propter semetipsum, nullus est egoismus* (seu inordinatus amor suiipsius), quia hoc est omnia facere propter *summum Bonum,* et multo gloriosius est pro nobis ordinari ad Summum Bonum possidendum et

glorificandum, quam ordinari solum ad plenam evolutionem personalitatis nostræ. Imo tanto generosior est amicitia alicuius superioris cum inferiore, quanto inferior nihil in se amabile habens, ex sola voluntate gratuita diligitur et beneficiis cumulatur. Ita est amicitia Dei erga justos, diligit eos ex sola sua bontate, iisque sua bona communicat, *non propter suam utilitatem,* bonorum enim nostrorum non indiget Dominus.

Unde amicitia Dei erga nos radicaliter opponitur egoismo, ratione cuius aliquis homo diligit alios ad suam propriam utilitatem et non ad eorum utilitatem. In hoc apparet quam maxime errant illi qui, ut Kant, Arhens, Guenther, Hermès, dicunt: si Deus omnia fecit propter gloriam suam, est in eo transcendentalis egoismus. Isti non vident quod egoista *sese* diligit *plus quam supremum bonum;* hoc autem est impossibile Deo, cum ipse sit Supremum bonum, et dicere omnia creavit *propter gloriam suam,* et dicere omnia creavit non ad suam utilitatem, sed *ad suam bonitatem generosissime manifestandam.* Hoc longius explicavimus in libro *Dieu,* ed 6ᵃ, p. 437.

2ᵃ *Objectio:* Non datur amicitia *nisi* inter æquales. Atqui non est æqualitas inter Deum et homines. Ergo non potest esse amicitia inter Deum et homines.

Respondetur: Non requiritur æqualitas absoluta ad veram amicitiam; ad eam sufficit *æqualitas proportionis* ut inter bonum patrem et bonum filium, qui se habet proportionate ad patrem suum ut debet esse optimus filius. Item inter maritum et uxorem; inter magistrum et discipulum. Sed hæc amicitia inter superiorem et inferiorem habet nomen speciale, nominatur ab Aristotele *amicitia excellentiæ.* Hæc est amicitia inter Deum et justos, prout justi elevantur per gratiam ad consortium divinæ naturæ et ad dignitatem filiorum Dei: « ex Deo nati sunt ».

Remanent servi Dei, sed hæc servitus est honorabilissima, nam « servire Deo regnare est » super passiones suas, supra dæmonem et supra spiritum mundi. Cf. Joannem a S. Thoma: « amicitia excellentiæ non excludit omnem servitutem ». Imo perfectio hujusce sanctæ servitudinis erga Deum coincidit cum perfecta amicitia filiali, nam ut aiunt hic thomistæ « *quo magis Deus sibi subiicit aliquem, eo majus bonum ipsi vult et confert,* nam tota perfectio hominis est *perfecte Deo subjici et uniri* » [1]. In hoc differt Deus Dominus cœlestis a domino terrestri, qui sæpe non servorum utilitatem, sed suam quærit. Sic gratia intrinsece efficax non cogit libertatem, sed nos liberat, magis ac magis nos Deo subiiciens et uniens; et eo magis debemus diligere Deum quo eius donum est magis intimum et efficax, usque ad intimitatem nostræ determinationis liberæ penetrans. « *Diligite Deum, quia ipse prior dilexit nos* », et sec. S. Augustinum et S. Thomam dilexit nos efficaciter, per gratiam suam ex se efficacem.

[1] Hoc evolvitur a S. L. Maria Grignon de Montfort, dum loquitur *de sancta servitute* erga Deum et B. M. Virginem. Ita Ecclesia vocat beatos et sanctos quos canonizat « *servos Dei* » et « *amicos Dei* ». Hæc igitur servitus amoris non minuit characterem filialem nostræ caritatis erga Deum.

3ᵃ *Objectio:* Non possumus *velle* Deo *aliquod bonum,* quia Deus nullo bono caret; et non possumus *ei aliquod bonum dare,* quia servi inutiles sumus.

Respondetur: Quamvis Deus nullo bono careat, per caritatem *volumus ei eius infinitas perfectiones,* gaudendo quod Deus sit infinite sapiens et misericors, et procurando ei honorem et cultum, omnia et nos ipsos totaliter ei offerendo. Nec dicit Christus nos esse servos inutiles, sed quod debeamus « nos dicere servos inutiles » ad humilitatis servitium, et hoc est verum prout sine gratia nihil possumus in via salutis; sed per gratiam multa et magna possumus pro Deo, unde alibi dixit Christus: « Euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, super multa te constituam ».

Aliud dubium: *An in ordine mere naturali* possit esse vera *amicitia* inter Deum et homines?

Cf. SALMANTICENSES, *De Caritate,* n. 47. S. Thomas et thomistæ, etiam Suarez, respondent *negative.* Principalis textus Sancti Thomæ est in III, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4ᵐ: « Quia *natura* (nostra) non potest pervenire *ad operationes eius* (scil. Dei) quæ sunt *vita sua et beatitudo,* scil. visio essentiæ divinæ; ideo etiam *ad amicitiam non pertingit,* quæ facit amicos convenire et in omnibus communicare, et ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habemus, et desideramus assimilari ei per participationem spiritualium bonorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis ».

Ratio est quia omnis amicitia fundatur in communicatione alicuius vitæ sive modi vivendi. Unde *amicitia inter Deum et creaturam fundari debet in modo vivendi proprio et connaturali ipsius Dei,* quia Deus non potest participare modo vivendi creaturæ. Et modus proprius vivendi Dei est in intuitione suæ essentiæ, ad quam sola gratia, semen gloriæ non disponere potest. Item cf. JOANNEM A S. THOMA, *De Caritate,* circa q. 23, a. 1.

Corollarium: *Caritas est quædam participatio perfectissimæ amicitiæ, quæ est inter Personas divinas.* Cf. SALMANT., ibid., n. 23. Hæc amicitia divinarum personarum fundatur in communicatione totius divinæ naturæ Filio et Spiritui Sancto, et tres personae sese diligunt eodem numero actu amoris essentialis.

Ultimum dubium: *Utrum caritas* VIATORIS, ratione amicitiæ et convictus spiritualis cum Deo, *exigat de se præsentiam realem et substantialem Trinitatis inhabitantis,* ita ut Deus sic fieret in nobis præsens etiamsi jam non esset eius præsentia immensitatis prout conservat nos in esse.

Respondendum est cum Joanne a S. Thoma, in Iᵃᵐ, q. 43, a. 3. Præsentia specialis Dei per gratiam est præsentia *per modum objecti* quasi experimentaliter cognoscibilis, et necessario præsupponit præ-

sentiam Dei *ut est causa efficiens* conservans in esse tum naturam nostram, tum caritatem ipsam. Et caritas *viatoris* non sufficeret ad Deum possidendum, sine prædicta cognitione quasi experimentali, sicut in cœlo caritas non sufficeret ad beatitudinem seu possessionem Dei *sine visione beatifica. Visio* autem beatifica præsupponit præsentiam Dei *ut causæ conservantis* in esse et naturam nostram et gratiam.

Hanc quæstionem longius tractavimus in tr. *De Deo trino*, circa I^am^, q. 43, a. 3.

ART. II. — UTRUM CARITAS SIT ALIQUID CREATUM IN ANIMA.

Status quæstionis. — Hic articulus ponitur occasione *opinionis Magistri Sententiarum* qui dicebat quod caritas habitualis est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans, immediate movens ad actum dilectionis et non mediante habitu, ut fit in actibus aliarum virtutum. Hoc dicebat propter excellentiam caritatis. In favorem hujusce opinionis S. Thomas ponit tres objectiones, scil.: 1° Dicitur I JOAN., IV, 8: « Deus caritas est ». 2° Deus est vita animæ, et anima vivificatur per caritatem. 3° Caritas est infinitæ virtutis, quia perducit animam ad bonum infinitum.

Conclusio S. Thomæ tamen est: *caritas habitualis est quid creatum in anima.*

1° Probatur auctoritate: (*Rom.*, V, 5): « Caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis », ubi aperte distinguitur caritas a Spiritu Sancto, sicut effectus a causa. Ita etiam intellexit Augustinus quem immerito pro se citat Magister Senent.[1]. Item *Conc. Trident.*, sess. 6, cap. 7 (DENZ., 800), definit: « Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque in ipsis *inhæret*, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum *hæc omnia simul infusa* accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, *fidem, spem* et *caritatem* ». — Qualitas autem infusa et inhærens non est ipse Spiritus Sanctus qui est substantia. Unde Sententia S. Thomæ post Tridentinum non est solum probabilis, sed videtur ad finem pertinere, præsertim quia Concilium tenet caritatem esse quid infusum et inhærens sicut fides et spes, ergo est quid creatum sicut fides et spes. Item in canone correspondente (DENZ., 821) contra protestantes dicentes gratiam esse favorem Dei externum, dicitur « gratia et caritas, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffunditur atque illis *inhæret* ». Unde opinio Magistri Sententiarum hodie non potest amplius admitti. Et

[1] Augustinus enim in l. *De nat. et gratia*, c. ult., loquitur de *augmento caritatis*, quod non potest dici de Spiritu Sancto: « Caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas provecta, provecta justitia est; caritas magna, magna justitia est ». Justitia autem est quid creatum, idem pluries alibi.

ut statim videbimus, hæc opinio quæ vult excellentiam caritatis pro clamare: « *redundat in ejus detrimentum* », ut ibid. ait S. Thomas.

2° Ratione theologica probatur conclusio sic: Dum voluntas movetur a Spiritu S. ad diligendum Deum, ipsa debet hunc actum supernaturalem elicere vitaliter, libere et *connaturaliter*, ut actus iste sit meritorius. Atqui voluntas nequit elicere vitaliter, libere et *connaturaliter* hunc supernaturalem actum dilectionis Dei, nisi perficiatur per habitum infusum caritatis. Ergo caritas non est quid increatum, sed est habitus infusus.

Major exponitur in prima parte articuli et sic probatur: voluntas movetur a Spiritu Sancto ad Deum diligendum, non sicut inanimatum corpus movetur, nec solum instrumentaliter ut propheta ad verbum Dei enuntiandum, sed debet actum dilectionis Dei *elicere vitaliter, libere* et *connaturaliter*. Alioquin actus iste non esset *meritorius* vitæ aeternæ, et *caritas non esset radix meriti.* Probatum est enim supra in tractatu de gratia (I^a^-II^ae^, q. 114) quod ad meritum requiruntur plures conditiones, inter quas, præcipuæ sunt ut opus sit *liberum*, et ut *operans* sit *in statu gratiæ.* In tantum enim homo est capax merendi apud Deum, in quantum est *consors vitæ* et *naturæ divinæ*, in quantum *dat* vitaliter, libere et connaturaliter *aliquid sui*, et aliquid essentialiter *proportionatum* ac ordinatum ad praemium vitæ aeternæ, quia potentia non inclinatur NISI PER HABITUM BONUM ad *prompte, faciliter, delectabiliter* seu *connaturaliter* eliciendos actus bonos, et ad actum supernaturalem caritatis non sufficit habitus *acquisitus*, sed requiritur proportionatus habitus eiusdem ordinis, scil. *infusa virtus caritatis.* Sic habitus bonus est quasi « *secunda natura* » ad connaturaliter operandum in ordine boni.

Confirmatur: Alioquin scil. si non daretur virtus infusa caritatis, actus caritatis esset *imperfectior* actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset *facilis* et *delectabilis.* Quod patet esse falsum quia nulla alia virtus ita delectabiliter operatur ac caritas, quæ est principium magni gaudii spiritualis et pacis. Unde totum argumentum ad hoc reducitur, si caritas non esset quid creatum seu virtus infusa perficiens voluntatem, actus caritatis *non perfecte et connaturaliter produceretur* a voluntate. Et sic faciliter solvuntur objectiones.

Ad 1um: Dum in I JOAN., IV, dicitur: « Deus caritas est » agitur de caritate increata quâ Deus nos diligit, non de caritate quâ ipsum diligimus. Et caritas nostra erga Deum est quædam participatio caritatis increatæ.

Ad 2um: Deus qui caritas est, est *vita* nostræ animæ, *non formaliter, sed effective*, in quantum est auctor gratiæ; caritas autem est *formaliter* vita animæ nostræ ut forma recepta et vivificans.

Ad 3um: Caritas creata quamvis sit finita, « facit effectum (intentionaliter) infinitum, cum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est caritatis

auctor ». Nam « efficacia formæ est sec. virtutem agentis, qui inducit formam ».

Hic textus valet contra eos qui dicunt: gratia non potest esse ab intrinseco efficax, hoc convenit solum omnipotentiæ divinæ cui nullus resistit. Respondetur: efficacia gratiæ creatæ est secundum virtutem agentis seu demonstrat infinitatem virtutis divinæ. Ita pariter virtus instrumentalis quæ est in sacramentis ad productionem ipsius gratiæ, efficax est sec. omnipotentiam Dei.

Art. III. — UTRUM CARITAS SIT VIRTUS PROPRIE LOQUENDO.

Difficultas est quia si est virtus, est *accidens* et sic quid inferius substantia animæ.

Responsio est affirmativa.

1° Probatur auctoritate Augustini dicentis: « Caritas est virtus, quæ, cum nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, qua eum diligimus » (*De mor. Eccl.*, c. XI).

2° Probatur ratione theologica, sic: Virtus, principium bonorum operum, consistit in attingendo *regulam* humanorum actuum. Atqui, *caritas nos conjungit Deo,* qui est *suprema regula* humanorum actuum. Ergo caritas est virtus proprie loquendo, scil. « bona qualitas mentis qua recte vivitur et nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur » (August.).

Ad 1um: Amicitia humana virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quam virtus, quia fundatur in honestate virtutis, in qua convivunt amici; sed amicitia divina proprie est virtus, quia non fundatur in virtutibus præcedentibus, sed in bonitate divina.

Ad 3um: Virtus caritatis, ut est *accidens,* est quid inferius substantiâ animæ, sed secundum rationem *suæ speciei,* tanquam participatio quædam Spiritus Sancti, seu amoris increati, *simpliciter loquendo* est perfectior quam anima, quia est vita æterna inchoata.

Art. IV. — UTRUM CARITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

Status quæstionis. — Videtur quod non, quia in I *Cor.* (xiii, 4), dicitur: « Caritas patiens est, benigna est, etc. ». Unde videtur quod caritas sit quasi collectio virtutum, earum harmonia ut justitia late dicta, quæ est harmonia virtutum. Ad plus, est virtus generalis, non specialis.

Conclusio tamen est: *caritas est virtus specialis.*

1° Probatur auctoritate S. Pauli (I *Cor.*, xiii, 13): « Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc ».

2° Probatur ratione theologica, sic: *Virtutes specificantur et distinguuntur ex objecto formali.* Atqui caritas est virtus quæ habet *objectum formale speciale,* scil. *Deum infinite bonum, propter se dilectum.* Sic distinguitur ab aliis virtutibus, v.g. a fide cuius objectum est Deus ut *verus,* a spe cuius objectum est Deus ut *nobis bonus,* a virtutibus moralibus quæ sunt circa media ad Deum. Cf. art. seq. ad 1m et 2m. S. Thoma dicit: objectum caritatis esse « *bonum divinum in quantum beatitudinis objectum* », quia bonitas quæ in se videtur a beatis, in se diligitur a caritate viatorum et etiam quia caritas est primario circa Deum ut amicum et ut nobis amicabiliter communicans beatitudinem. Hæc verba S. Thomæ servant distinctionem inter spem et caritatem, supra statutam, IIa-IIae, q. 17, a. 6, ad 3m: « caritas facit tendere ad Deum, ut homo non sibi vivat sed Deo ».

Corollarium deductum a Bannez: « *Minima caritas* est magis proprie et simpliciter virtus quam quælibet virtus moralis acquisita, quantumlibet maxima. Sufficit enim minima caritas, ad omnia vitanda peccata et ad servanda omnia præcepta, sic simpliciter facit hominem bonum relate ad finem ultimum supernaturalem ».

Art. V. — UTRUM CARITAS SIT UNA VIRTUS SCIL. NON DISTINCTA IN PLURES SPECIES.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia sunt duæ caritates, una erga Deum, altera erga proximum, nam habitus distinguuntur sec. objecta infinite distantia. 2° Quia propter diversa motiva possumus Deum diligere. 3° Sunt tres species amicitiæ humanæ: honesta, utilis, delectabilis.

Responsio est: *Caritas est una virtus sec. speciem atomam,* scil. non distincta in plures species.

1° Probatur indirecte. Est *una* fides quamvis sit de Deo et de revelatis circa creaturas. Ergo pariter una caritas.

2° Probatur directe, quia est *unum objectum formale quod,* scil. *unus finis* caritatis, divina bonitas, quæ ipsa primario diligitur et in ordine ad quam proximus caritate diligi debet, ut infra dicetur, cf. ad 1um. Pariter *unicum fundamentum* caritatis erga Deum et proximum est *communicatio* beatitudinis æternæ, ratione cuius habemus amicitiam ad Deum et ad proximum. Diligimus enim Deum quia ipse prior dilexit nos, communicans vitam suam, et diligimus alios homines quia vocantur a Deo ad eandem vitam æternam.

Ad 3um: E contra sunt tres species amicitiæ humanæ, scil. honesta, utilis, delectabilis, propter rationes oppositas, scil. diversitatem objecti formalis vel finis et diversitatem communicationis in qua fundantur hæ variæ amicitiae.

Corollarium: Unde debemus diligere nos ipsos et proximum amore essentialiter supernaturali, imo *theologali,* prout proximus diligi debet *propter Deum,* sicut diligimus filios amici nostri propter eorum patrem etiamsi in seipsis non sint amabiles. Legere ad 1um. Cf. Joannem a S. Thoma, et Gonet. Sicut voluntas omnia vult sub ratione *boni,* caritas sub ratione *boni divini.* Si *ex æquo* diligi deberent Deus et proximus, tunc essent duæ caritates, sed non ita est.

Ad 2um: Si diversæ sunt rationes diligendi Deum ad unam primam revocantur, scil. quod Deus est in se infinite bonus, postea misericors, fidelis, etc.

Sic pervenimus ad finem venationis definitionis quæ sic scribi potest: *caritas est virtus divinitus infusa, qua Deus propter se diligitur ac nosipsi et proximus propter Deum diliguntur* sub ratione boni divini, sic est *proprie dicta amicitia supernaturalis* inter Deum et homines seu mutualis amor benevolentiæ in communicatione vitæ proprie divinæ fundatus.

Nunc 2^{a} pars quæstionis est de caritate relate ad alias virtutes.

Art. VI. — UTRUM CARITAS SIT EXCELLENTISSIMA VIRTUTUM.

Status quæstionis. — Videtur quod fides sit altior caritate, nam est in intellectu, qui est nobilior facultas voluntate quam dirigit, sec. S. Thomam. Protestantes dixerunt *fidem* esse excellentiorem caritate, et caritatem esse instrumentum per quod fides operatur. Intellectualistæ sæpe non satis considerant momentum practicum hujusce articuli.

Conclusio S. Thomæ et omnium theologorum est: *Caritas est excellentissima omnium virtutum* et est de fide.

1° Probatur ex I ad Cor., XIII: ex toto capit. præsertim v. 13 post enumerationem virtutum theologicarum quæ sunt aliis altiores, additur: « *major horum est caritas* ». Imo in isto capite dicitur caritatem esse excellentiorem omnibus donis extraordinariis, ut sunt prophetia, donum linguarum: « Si linguis hominum loquar... et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum... et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest ». Ita tota traditio unanimiter, fundata etiam in aliis textibus S. Pauli (v.g. *Rom.*, XIII, 10): « Plenitudo legis est dilectio ». — (*Coloss.*, III, 14): S. Paulus dicit post enumerationem diversarum virtutum: « Super omnia autem hæc caritatem habete quæ est vinculum perfectionis ». — (I *Tim.*, I, 5): « Finis præcepti est caritas de corde puro ».

2° Probatur ratione theologica: Illa virtus est omnium excellentissima quæ inter virtutes theologicas *magis attingit Deum,* qui est suprema regula actuum humanorum. Atqui ita est caritas. Ergo.

Major patet, quia virtus, principium bonorum operum, consistit in attingendo regulam actuum humanorum; ideo inter virtutes, altiores sunt theologicæ quæ immediate attingunt Deum, regulam supremam actuum nostrorum.

Minor patet etiam, scil. inter virtutes theologicas, caritas magis attingit Deum, nam *Deum attingit, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat,* dum fides et spes attingunt Deum, prout ex eo aliquid nobis provenit, scil. cognitio veri revelati et adeptio boni sperati. Unde *magis intime* caritas attingit Deum, et ipsam beatitudinem nostram creatam diligit propter Deum glorificandum.

Confirmatur ex solutione objectionum.

1^{a} Objectio: Altioris potentiæ est altior virtus. Atqui intellectus est altior voluntate, quia dirigit eam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est altior caritate, quæ est in voluntate.

Respondetur: Distinguo maj., si pertinet ad eam *ut est simpliciter altior,* concedo; *ut est sec. quid minus alta, nego.* Dist. min. eodem modo: simpliciter, concedo; sec. quid per respectum ad Deum in via, nego, quia in via melius est Deum diligere quam Deum cognoscere. Cf. I^{a}, q. 82, a. 3. Unde caritas pertinet ad voluntatem ut est in via *secundum quid altior* intellectu.

Instantia: Virtus quæ *dirigit* aliam, est perfectior ea. Atqui fides dirigit caritatem. Ergo fides est perfectior caritate.

Respondetur: Dist. maj.: si proprie dirigit ut prudentia dirigit virtutes morales, concedo; si solum proponit objectum, nego.

Instantia: Sed sequeretur quod christianus posset plus Deum diligere, quam Deum cognoscere. Atqui nihil dilectum nisi præcognitum.

Respondetur: Sed possumus diligere quod est obscurissimum seu absconditum in Deo, cognoscendo solum quod istud incognitum in se optimum est.

Confirmatio 1^{a}: *Fides proponit quidem caritati objectum eius, sed non proprie dirigit eam,* dirigere enim superioris est, prout præstituit quodammodo finem vel saltem media ad finem. Ita prudentia proprie dirigit virtutes morales, quæ sunt in appetitu, regulat eas, constituendo medium in passionibus et non solum proponendo objectum. Per oppositum cognitio proponens objectum voluntati est solum *conditio sine qua* objectum non alliceret voluntatem, cf. q. 24, a. 1, ad 2um.

2^{a} Confirmatio: Fides et spes possunt esse simul cum peccato mortali, non vero caritas.

3^{a} Confirmatio: Fides et spes important imperfectionem oppositam visioni beatificæ non vero caritas « *quæ nunquam excidit* ». Unde

caritas est excellentissima virtutum omnium, quæ magis facit *hominem simpliciter bonum,* seu *bonæ voluntatis.* Sic probatur quod est altissima in ordine moris et probabilius etiam in ordine physico. Attamen quidam objiciunt: fides in ordine entis est altior, quia ad genus intellectivum pertinet. Ita Ferrariensis et Serra, sed alii negant.

Ad hoc *respondetur* ex doctrina supra exposita, Iª, q. 82, a. 3; quamvis *intellectus sit simpliciter altior voluntate,* tamen *aliqua operatio* voluntatis potest esse *simpliciter altior* altera operatione intellectus; sicut quamvis *visus sit simpliciter altior auditu,* tamen auditio pulcherrimæ symphoniæ est simpliciter altior quam visio vulgaris coloris. Ita *in via « melior est amor Dei quam Dei cognitio »* quia *intellectus trahit Deum ad se,* ad suas ideas limitatas et valde imperfectas, dum *amor trahit nos ad Deum ipsum,* prout bonum amatum est in rebus, dum verum est formaliter in intellectu. Imo possumus magis diligere Deum quam cognoscimus illum, nam ea quæ in Deo sunt obscurissima et ignota certissime sunt optima et summe diligenda. Unde S. Theresia majorem devotionem habebat erga *obscurissima mysteria,* quia eorum superior obscuritas est transluminosa. Eadem doctrina exponitur hic ad 1um. Legere. Hæ autem rationes sunt non solum ordinis moralis, sed ordinis ontologici. Vita nostra *mutatur* quando aliquis hoc *bene habitualiter considerat non solum theoretice, sed practice;* hoc autem non fit absque contemplatione infusa initiali.

Ad 2um: Dum dicitur « fides *per* dilectionem operatur », non intelligendum est sicut per instrumentum sibi subordinatum, sed sicut per formam qua fides ipsa vivificatur, ut melius infra patebit.

Ad 3um: « Caritas importat *unionem* ad Deum, spes autem *distantiam* quamdam ab eo... caritas respicit Deum ut jam nobis *unitum* ». Salmanticenses in fine tract. *De Caritate,* fol. 174, probant caritatem esse simpliciter perfectiorem fide non solum in ordine moris, sed in ordine entis. Item Joannes a S. Thoma, et Gonet.

Notandum est quod quidam minuunt valorem conclusionis hujusce articuli, dum defendendo intellectualismum S. Thomæ et valorem activitatis scientificæ, ita loquuntur de *sentimentalismo,* ut videantur sub isto nomine ponere non solum inordinatum amorem rerum spiritualium, sed quid altius et dignius.

Revera *sentimentalismus* sec. propriam significationem nominis designat quid inordinatum in vita affectiva, scil. considerat unionem divinam sub ratione *boni delectabilis,* et non sub formali ratione *boni divini.* Unde omnino distinguendus est *a caritate affectiva et effectiva* erga Deum et proximum. Alioquin si non explicite fit hæc distinctio, aliqui scientifici, contra sentimentalismum loquendo, viderentur contra veram vitam pietatis et caritatis loqui, ad propriam tepiditatem excusandam. Nihil facilius est quam dicere de vita unionis cum Deo: « *hic est sentimentalismus* ». Sed non ita est, præsertim in sanctis; non ita erat in S. Thoma qui per plures horas nocte coram SS. Sacramento sæpe remanebat et donum lacrymarum acceperat speciatim cantando in Completorio: « Media vita in morte sumus ».

Sentimentalismus est in sensibilitate *affectatio* amoris qui non satis existit in voluntate spirituali, seu in mente, et sic omnino differt a caritate affectiva et a fortiori a caritate effectiva.

ART. VII. — UTRUM SINE CARITATE POSSIT ESSE ALIQUA VERA VIRTUS.

Status quæstionis. — Quæstio est utrum homo in statu peccati mortalis possit habere aliquam *veram* virtutem, v.g. temperantiam, justitiam; an e contra istæ virtutes in eo sint solum apparentes, sicut est avarorum temperantia, quæ est non propter amorem virtutis, sed propter amorem pecuniæ; sicut magnanimitas apparens sæpe nihil aliud est quam superbia.

Prænotamen ex tractatu de habitibus in genere, Iª-IIæ, q. 49, et sq. et de virtutibus in genere. Oportet in hac re bene distinguere virtutem veram a virtute apparenti et non vera, et postea subdistinguere veram virtutem, prout est aut *in statu virtutis* scil. difficile mobilis (vel ad operandum bonum et bene) aut solum *in statu dispositionis* scil. facile mobilis (vel ad operandum bonum, sed non ita bene ut oporteret). Cf. supra Iª-IIæ, q. 65, a. 2, et in prima parte hujusce commentarii: De virtutibus theologicis in genere, in fine: de comparatione earum cum aliis virtutibus.

Sic habetur divisio:

Virtus
- *vera* specificata a bono honesto
  - *in statu virtutis*
    - *infusa.*
    - *acquisita,* difficile mobilis, et connexa cum prudentia et aliis cardinalibus.
  - *in statu dispositionis*
    - *fides et spes informes* non ita *bene* operantes ut oporteret.
    - *virtus acquisita* in via generationis adhuc facile mobilis.
- *apparens* et non vera, specificata a bono utili vel delectabili, v.g. temperantia avari, pietas sentimentalismi.

Notandum est quod *vera virtus* potest esse *in statu dispositionis* absque contradictione, et sic distinguitur a simplici dispositione.

Etenim *simplex dispositio,* ut *opinio,* est facile mobilis ex parte motivi formalis, dum e contra *habitus,* ut scientia geometriæ, vel *vera virtus* est *difficile mobilis ex parte sui motivi formalis.* Attamen vera scientia geometriæ potest esse *in via generationis* in juniori

discipulo, sic *ex parte subjecti* est *in statu dispositionis*, ita pariter vera virtus moralis acquisita v.g. temperantia post repetitionem quorundam actuum, sive sit in via generationis (ante acquisitionem) sive sit in via corruptionis, seu declinationis ex cessatione actuum, aut ex peccatis reiteratis.

Responsio continet tres conclusiones:

1ª Conclusio est: *Sine caritate non potest esse aliqua* PERFECTA *virtus seu in statu virtutis*, quæ scilicet ordinatur ad finem ultimum supernaturalem, super omnia efficaciter dilectum. Patet, quia ex sola caritate diligimus Deum finem supernaturalem super omnia. Et S. Thomas vocat *perfectam virtutem, virtutem simpliciter*, seu in statu virtutis difficile mobilis ad prompte, firmiter et delectabiliter operandum, et non solum in statu bonæ dispositionis, et in via ad statum virtutis. Potest tamen esse virtus in statu virtutis jam in incipientibus, sed melius in proficientibus et in perfectis. Cf. Iª-IIæ, q. 61, a. 5 et q. 65, a. 2. (Legendus est præsens articulus).

2ª Conclusio: *Sine caritate potest esse aliqua vera virtus sed imperfecta*, dummodo ordinetur *ad bonum particulare honestum*, v.g. ad conservationem civitatis vel familiæ. Sic est vera virtus in statu dispositionis facile mobilis et nondum connexa cum aliis virtutibus.

Si vero ordinatur ad bonum particulare *apparens tantum*, ut temperantia avarorum, tunc non erit vera virtus imperfecta, sed falsa similitudo virtutis, quia revera in hoc non est honestas, sed inordinata utilitas vel delectatio.

Hæc doctrina sequitur ex principio: *actus et habitus specificantur ab objecto formali*, et ut dictum est Iª-IIæ, q. 1, a. 3; q. 13, a. 3; q. 18, a. 2 et 4, potest esse *duplex specificatio subordinata* scil. *per objectum proximum* et *per finem;* sicut si quis facit actum temperantiæ propter Deum super omnia dilectum, saltem virtualiter ordinando actum temperantiæ ad Deum super omnia dilectum, cf. ad 1um. Et sec. Sanctum Thomam, hæc ordinatio *virtualis* requiritur ad *virtutem simpliciter* difficile mobilem, seu *in statu virtutis:* 1° quia medium ad finem de sua natura debet esse volitum propter finem; 2° quia homo aversus a fine ultimo sæpe patitur graves difficultates ad eliciendum actum virtutis particularis quam habet, v.g. fortitudinis pro defensione patriæ; v.g. si peccatum ejus mortale principale est luxuria, faciliter accidit quod propter luxuriam non est promptus ad defensionem patriæ in bello ut oporteret. Unde hic *miles luxuriosus* non habet virtutem fortitudinis in statu virtutis, ut habitum *difficile mobilem*, sed ad plus ut bonam dispositionem quæ est *vera virtus imperfecta seu in fieri*, nondum in statu virtutis. Cf. BILLUART, *De Virtutibus*, dist. 2, a. 4, § 3.

Ad 2um: Confirmatur. S. Thoma dicit ibidem: « Cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio (scil. de principio contradictionis), ita non potest esse *simpliciter vera justitia*, aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per caritatem, quantumcumque aliquis recte circa alia se habeat ».

Corollarium: Sic intelliguntur verba S. Pauli citata in arg. sed contra: « Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas... caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest ».

Nihil mihi prodest in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad salutem scil. hi actus non sunt meritorii; sed hi actus possunt procedere aut ex vera virtute imperfecta liberalitatis vel fortitudinis (sic sunt ethice boni), aut ex falsa similitudine virtutis, orta ex superbia (sic sunt actus mali) [1].

Denique notandum est quod *hic S. Thomas loquitur ut theologus*, non ut philosophus. Ipse enim hoc dicit *De Veritate*, q. 14, a. 6.

ART. VIII. — UTRUM CARITAS SIT FORMA VIRTUTUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia forma specificat et sic aliæ virtutes non essent specifice distinctæ a caritate. 2° Caritas est radix virtutum, radix autem non est forma. 3° Caritas est potius finis virtutum, quæ ad ipsam ordinantur.

Conclusio: *Caritas dat formam actibus omnium aliarum virtutum, non quidem essentialem et specificantem, sed relate ad finem ultimum.*

1° Probatur auctoritate Ambrosii citati in arg. « sed contra », et hæc expressio: « caritas est forma virtutum » prout eas animat et inspirat, est communis inter theologos.

2° Probatur ratione theologica: Virtus suprema ordinans actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem, dat illis formam quamvis non essentialem. Atqui ita est caritas, ex art. præcedenti. Ergo.

Major fundatur in hoc quod *duplex est specificatio*, scil. *per objectum* proximum et *per finem* ad quem objectum istud ordinatur a superiori actu; v.g. dum aliquis furtum facit ad adulterium faciendum, duplex peccatum committit, et magis est adulter quam fur, ut jam notaverat Aristoteles. Est aliquid simile in ordine virtutum: dum homo facit actum fidei vel justitiæ vel temperantiæ, propter Deum super omnia dilectum.

« In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis » propter quem volumus aliquid.

[1] Cf. articulum nostrum *Revue Thomiste*, juillet-sept. 1937: L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises. — Per unum peccatum mortale amittitur caritas, non tamen ipso facto corrumpitur virtus moralis acquisita, sed incipit esse in via declinationis, sicut antea fuit in via generationis, in fieri antequam esset « in statu virtutis ».

Ad 1um: Sic caritas dicitur forma virtutum « non essentialiter, sed magis effective », propterea virtutes subordinatæ remanent ab ea specifice distinctæ per objectum proprium v.g. fidei, temperantiæ, etc.

Ad 2um caritas pariter dicitur radix virtutum, prout eas sustentat et nutrit, item caritas dicitur mater et finis virtutum, quia ordo agentium correspondet ordini finium.

Corollarium: Caritas non solum est forma virtutum secundum actus, sed etiam sec. habitus ut declarat S. Thomas, q. 14, *De Veritate*, a. 5, ad 9m: « Caritas, non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat ».

Etenim caritas dat virtutibus subordinatis ut sint in statu virtutis (cf. Salmanticenses), scil. ut sint difficile mobiles tanquam ordinatæ ad finem ultimum super omnia dilectum, a quo est omnis perfectio.

Dubium: Quomodo intelligenda sunt verba S. Thomæ ad 1um: « Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed *effective* »? Aliis verbis: *an virtutes subordinatæ prout dicuntur a caritate formatæ participent aliquid ad ipsa?*

Respondent Salmanticenses: Virtutes subordinatæ, ex motione et imperio caritatis tendunt in Deum ultimum finem, et *participant ordinem ad illum;* hic ordo habet rationem *formæ* seu *ultimi complementi in linea moris,* ex quo constituitur *status virtutis,* difficile mobilis et *meritum.* Hic ordo ad finem ultimum prout derivatur a caritate, est proprie forma virtutum. Hoc videtur esse omnino verum.

2um Dubium: *Hic ordo ad finem ultimum derivatus a caritate est ne quid reale intrinsece receptum in virtute subordinata,* an quid *rationis* seu *denominatio extrinseca?* Salmanticenses respondet affirmative, est quid reale, et citant S. Thomam, S. Albertum, Cajetanum, Joannem a S. Thoma in favorem hujusce sententiæ. Afferunt resp. ad 1um: « Caritas est forma virtutum... *effective,* in quantum scil. omnibus formam imponit sec. modum prædictum », ergo aliquid reale derivatur a caritate. Hoc expressius dicitur in *De Veritate,* q. 14, a. 5, ad 9m: « Quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione *relinquitur aliqua perfectio* inferiori, et sic cum caritas est in voluntate, eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum et sic caritas non solum actum fidei sed ipsam fidem informat ».

Et revera sub influxu caritatis, *ordo* v.g. actus temperantiæ acquisitæ ad finem ultimum supernaturalem est *quid reale intrinsece receptum in actu temperantiæ,* et ex isto ordine habetur valor meritorius hujusce actus. Idem proportionaliter dicendum est de correlativa virtute temperantiæ infusæ. Valor meritorius non est ens rationis, nec denominatio extrinseca, sed prædicatum reale.

Cf. de hac re S. Thomam in III Sent., d. 27, a. 2, a. 4, q.a 3. Ubi ostendit quod virtutes morales, ut fortitudo et temperantia, aliquid participant a prudentia, scil. medium rationale in passionibus, et quod pariter omnes virtutes a caritate participant quod sint ordinatæ ad Deum et sint meritoriæ, et ita « *modus caritatis participatur in aliis virtutibus* ». Sic caritas informat etiam *virtutes acquisitas,* quarum actus sic fiunt supernaturales *quoad modum finalitatis,* quamvis sint intrinsece naturales ex parte objecti specificativi.

Sic melius apparet *unitas organismi spiritualis,* seu *connexio virtutum,* et in prudentia et in caritate, prout nulla virtus est *in statu virtutis* et cum aliis connexa, nisi per caritatem informetur seu ordinetur ad Deum super omnia dilectum. Voluntaristæ, ut M. Blondel, possunt videre quod in doctrina S. Thomæ non minuitur influxus voluntatis per caritatem.

Sic terminatur prima quæstio de definitione caritatis et de eius relatione ad alias virtutes.

Ex hac quæstione apparet quod caritas est quædam amicitia cum Deo, aliquid creatum in anima, virtus, sine qua aliæ virtutes non sunt in statu virtutis, et denique est forma virtutum. Hæc est natura hujusce virtutis et relatio ad alias.

Nunc agendum est de caritatis subjecto.

QUÆSTIO XXIV.

DE CARITATIS SUBJECTO

S. Thomas præfixit titulum de subjecto caritatis, ratione cujus agit, relate ad subjectum, de causa efficienti, a. 2 et 3, de augmento, a. 4 ad 9; de diminutione, a. 10, et de amissione caritatis, a. 11 et 12. Hæc quæstio est magni momenti quoad vitam spiritualem.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM CARITATIS.

Plures moderni a tempore J. J. Rousseau ponunt sensum religiosum et proinde caritatem divinam in sensibilitate, ita etiam Kantius.

Respondetur: *Caritas est in voluntate, non vero in intellectu, nec in sensibilitate.*

Probatur 1° ex communibus, quia objectum caritatis est bonum, quod est etiam objectum voluntatis.

Probatur 2° ex propriis sic: Virtus quæ est circa bonum divinum, solo intellectu cognoscibile, est in voluntate et non in appetitu sensitivo. Atqui caritas ita est. Ergo.

Sic voluntas *amat* bonum, illud desiderando, antequam *velit* hoc bonum *efficere,* si est quid *agibile,* vel *factibile.* Et quia bonum supremum non est quid *operabile,* voluntas non potest *nisi* illud *amare* desiderando, vel fruendo. « Cor » significat *voluntatem* affectivam cum sensibilitate subordinata. — Caritas affectiva diligit Deum, et caritas effectiva servat ex amore Dei præcepta.

Corollarium: Quam maxime errant igitur multi moderni, qui post J. J. Rousseau et Kant *in sensibilitate* ponunt non solum passiones seu emotiones quæ versantur circa sensibilia, sed altiores aspirationes religiosas. Sic ponunt caritatem in sensibilitate et pariter misericordiam, quæ sic non amplius distinguitur a commiseratione sensibili.

Hic error classificationis provenit ex hoc quod isti non amplius considerant quod *potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto*

formali, et quod *bonum sensibile* et *bonum ordinis intelligibilis* ad diversos ordines pertinet. Cf. ad 1um ubi hoc explicatur.

Ad 2um: « Caritas regulatur non a ratione, sed a Dei sapientia et excedit regulam rationis humanæ ». Id est: caritas non regulatur a judicio naturali, imo nec a judicio supernaturali fidei, nam fides est inferior caritate et ei proponit objectum, sed non eam proprie regulat; unde caritas regulatur a sapientia divina ex qua oritur supremum præceptum « diliges Dominum...ex toto corde... ».

Ad 3um: Caritas magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio, quia voluntas ut sic est circa finem, dum liberum arbitrium et electio circa media. Attamen in via eligimus Deum, prout nondum nobis clare apparet, sicut in patria, ubi nullo modo erit objectum liberæ electionis.

ART. II. — UTRUM CARITAS CAUSETUR IN NOBIS EX INFUSIONE.

Videtur quod non: 1° Quia ut dicit Dionys.: « bonum divinum est omnibus diligibile et amabile » etiam naturaliter. 2° Quia sine habitu infuso possumus diligere homines, ergo a fortiori Deum qui est magis diligibilis.

Responsio *est affirmativa, et est de fide.*

1° Probatur auctoritate: S. Pauli (ad *Rom.,* v, 5): « Caritas Dei *diffusa* est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ». Item Conc. Arausicanum II, can. 25 (DENZ., 198), et Conc. Trident., sess. 6, cap. 7 (DENZ., 799).

Insuper omnes theologi, saltem post Conc. Trident. tenent quod caritas est supernaturalis, non solum *quoad modum* productionis suæ (ut miraculum sensibile), sed *quoad substantiam,* scil. entitative, intrinsece.

Sed hæc ultima expressio *quoad substantiam* diversimode intelligitur a Thomistis et a Scotistis ac Molinistis. Thomistæ dicunt: caritas est supernaturalis quoad substantiam *vi objecti formalis,* inaccessibilis sine habitu infuso. Dum e contra Scotus et Molina dicunt: caritas est supernaturalis quoad substantiam, prout procedit a gratia habituali; sed objectum caritatis viatoris potest sec. se attingi sine habitu infuso, supposita tamen revelatione externa. Tunc non amplius apparet quare caritas debeat necessario procedere a gratia habituali, quare sit per se et non per accidens *infusa,* si eius objectum formale est accessibile sine habitu infuso, sicut objectum geometriæ, quæ non est nisi per accidens infusa.

Notandum est insuper quod Molinistæ coguntur dicere caritatem esse supernaturalem quoad substantiam saltem ex parte principii effectivi, quia, ut ait S. Paulus, « caritas *nunquam excidit* » et certo

certius caritas patriæ est supernaturalis quoad substantiam, ergo concludendum est: pariter caritas viæ, quia est idem habitus.

2° *Probatur ratione theologica.* Videamus quid dicit S. Thomas in corpore art. Sic probat conclusionem: Quod fundatur super communicationem beatitudinis æternæ supernaturalis, debet esse supernaturale seu infusum. Atqui caritas est amicitia hominis ad Deum sic fundata. Ergo non potest esse nec naturalis, nec acquisita, sed infusa.

Hoc est dicere, ut clarius constat ex ad 2um, *objectum caritatis est Deus infinite bonus auctor gratiæ et gloriæ,* seu *nobis communicans beatitudinem æternam,* primo in jure, secundo in re. Et sicut communicatio ista est essentialiter supernaturalis, pariter Deus ut auctor hujusce communicationis, non potest attingi sine habitu infuso. Ita etiam ad 1um.

Item ad 2um: « Deus *in se* est maxime diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est (naturaliter) maxime diligibilis *a nobis,* propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. *Unde patet quod ad Deum maxime diligendum hoc modo, necesse est* quod nostris cordibus caritas infundatur ».

Instantia ad mentem Scoti et Molinæ: sed sufficit revelatio externa Evangelii miraculis confirmata ad cognoscendum quod Deus vult nobis dare vitam æternam, sic cognoscitur eius bonitas supernaturalis, etiam sine fide infusa, sicut cognosci potest a dæmone et ideo hæc bonitas supernaturalis potest naturaliter diligi *per bonam voluntatem naturalem.*

Respondetur: 1° Hoc perduceret *ad pelagianismum,* sec. quem gratia non est necessaria *nisi ad facilius* credendum et diligendum Deum. 2° Revelatio externa sine fide infusa *non nisi materialiter* attingitur, non vero *formaliter* ut continet *veritatem essentialiter supernaturalem,* v.g. Trinitatem. Naturaliter enim attingitur solum littera Evangelii, sensus grammaticalis verborum, non vero spiritus doctrinæ divinæ: « *animalis homo non potest intelligere, stultitia est illi* ». Ergo pariter sine habitu infuso caritatis, ex sola bona voluntate naturali de qua loquebantur pelagiani, bonitas supernaturalis Dei diligi nequit. Cf. S. Thomam, Comm. in Ep. I *Cor.,* II, 14: « Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei .»

Hic est manifestus sensus nostri articuli. Et hæc doctrina thomistica rejici nequit, quin negetur principium: *habitus et actus specificantur ab objecto formali.* Si igitur caritas infusa est specifice distincta a bona voluntate naturali, ut concedunt etiam molinistæ, debet habere objectum formale speciale, inaccessibile sine gratia interna.

Hoc non potest negari, nisi cum Scoto negetur axioma de specificatione habituum per objectum formale. Alibi ostendimus (*De Revelatione,* t. I, p. 482) Scotum hoc axioma negasse, quia pro ipso nihil est *essentialiter* supernaturale, nam etiam visio beatifica potuisset nobis esse quid *naturale,* si Deus voluisset, unde est supernaturalis solum *de facto,* et non ex sua essentia.

Hoc autem videtur esse contra doctrinam traditionalem explicite definitam in Conc. Vatic. (Denz., 1795): « Duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed *objecto* etiam distinctum... quia præter ea ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... et *sua natura intellectum creatum sic excedunt,* ut etiam revelatione tradita... quasi caligine obvoluta maneant... ».

Cf. apud S. Thomam, I^a, q. 62, a. 2: Utrum angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum. Respondetur: « Ostensum est supra (I^a, q. 12, a. 4, et 5) quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est *supra naturam cuiuslibet intellectus creati...* Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, *nisi per auxilium gratiæ* ». Cf. ibid., ad 1^m, ad 2^m.

Item I^a-II^{ae}, q. 62, a. 1: Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. Resp. affirmative, alioquin homo non ordinaretur ad beatitudinem quæ excedit naturam eius, et naturam angelorum.

Art. III. — UTRUM CARITAS INFUNDATUR SECUNDUM CAPACITATEM NATURALIUM.

Status quæstionis. — Videtur quod sic: 1° Quia dicitur: « Unicuique dedit secundum propriam virtutem » (Matth., xxv, 15). 2° Quia forma proportionatur materiæ, et gloria gratiæ, ita pariter caritas capacitati naturali. 3° Quia ita est in angelis.

Responsio tamen est *negativa,* et est de fide.

Probatur 1° (Joan., III, 8): « Spiritus ubi vult spirat » [1]. — (I *Cor.,* XII, 11): « Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis *prout vult* », sed in hoc textu agitur directe de gratiis gratis datis, non de caritate. E contrario de gratia habituali agitur in Ep. ad *Ephes.* (IV, 7): « *Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* ». — Item Matth. (XI, 25): « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia *abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater quoniam sic fuit placitum ante te* ». Ergo non sec. capacitatem naturalium. Item dicitur apud Luc. (X, 21). Etiam in I *Cor.,* (I, 26-29): « Videte enim vocationem vestram, fratres; quia non multi sapientes sec. carnem, non multi potentes, non multi nobiles. Sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes et *infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia.* Et ignobilia mundi et con-

[1] Vox græca *pneuma* potest significare vel Spiritum proprie, vel ventum et in prima parte comparationis agitur potius de vento, ut aiunt plerique interpretes, scil. ventus ubi vult spirat, ita Spiritus Sanctus ubi vult spirat, regenerando animas, unde ibidem dicitur: « sic omnis qui natus est de Spiritu ».

temptibilia elegit Deus, et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu eius ». Inde « beati pauperes,... mites,... beati qui persecutionem patiuntur ».

Conc. Trident., sess. 6, cap. 7 (DENZ., 799) : « Non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, *justitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* (I *Cor.*, XII, 11) et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem » ad quam etiam requiritur gratia actualis ut in cap. 6 dictum est.

Hae declarationes Sacræ Scripturæ et Traditionis confirmantur sæpe in vita Sanctorum, v.g. Sanctus parochus d'Ars, Joannes Baptista Vianney, non magnam capacitatem naturalem quoad intelligentiam habebat, non fuit parochus decanus, archipresbyter, nec a fortiori episcopus, sed hodie nomen eius est quasi ab omnibus cognitum in Ecclesia, dum nomen ejus decani vel etiam episcopi quasi in oblivionem abiit. Quare? Quia habuit eminentissimam caritatem, non proportionatam eius capacitati naturali. Et die canonizationis eius, venerunt innumeri fideles, sacerdotes, episcopi, cardinales ad eius sanctitatem proclamandam. Ita multi alii Sancti ut S. Benedictus Joseph Labre, item sancti juvenes et puellæ Ecclesiæ primitivae qui fortissime martyrium subierunt.

2° *Probatur ratione theologica* sic : Quantitas uniuscuiusque rei dependet a propria causa rei, quia universalior causa majorem effectum producit. Atqui *caritas, prout est supernaturalis, non dependet ex aliqua naturali virtute,* sed ex sola gratia Spiritus Sancti infundentis, ex art. præcedentis. Ergo quantitas caritatis non est sec. capacitatem naturalem, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. Sic explicatur sensus textuum S. Scripturæ de hac re. Altior causa producit altiorem effectum, cujus dignitas non mensuratur secundum inferiorem causam. Hoc jam aliquatenus verificatur in ordine naturali quoad creationem animæ spiritualis, quamvis verum sit dicere : « mensa sana in corpore sano ».

Confirmatur : *Potentia obedientialis,* cum sit non repugnantia ad recipiendum a Deo quidquid voluerit, est eadem seu æqualis in omnibus hominibus et in angelis, et *magis impleta est in B. M. Virgine, quam in supremo Angelo.* Notandum est cum Cajetano quod S. Thomas in I Sent., d. XVII, q. 1, a. 3, mensuraverat etiam caritatem sec. conatum recipientium. Nunc autem in corpore articuli solam Dei voluntatem mensuram caritatis ponit.

Quomodo hæc concilianda sunt? Cajetanus merito respondet : *Causa simpliciter* quantitatis caritatis est sola voluntas Dei dividens singulis prout vult, sed *causa ex suppositione* est conatus noster et dispositio proxima sub influxu gratiæ actualis.

Ratio est, ut dictum est in corp. art., quia *caritas excedit totam naturæ virtutem et consequenter omnem eius conatum et dispositionem.* In cuius signum Deus majorem caritatem dedit B. M. Virgini quam supremo angelo. Et ut ait Cajet. : « S. Thomas, seipso doctior, hoc in loco quantificavit caritatem ex causa simpliciter, qui in I Sent. quantificaverat eam ex causa ex suppositione ».

Ad 1um : S. Thomas hoc idem dicit explicando verba Evangelii sec. MATTH., XXV, 15 : « *dedit unicuique sec. propriam virtutem* », ait : « Illa virtus... est dispositio seu conatus ad gratiam. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum *prævenit Spiritus Sanctus,* movens mentem hominis vel plus vel minus sec. suam voluntatem. Unde et Apost. dicit (ad *Coloss.*, I, 12) : *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine* » : Cf. supra I^a-II^{ae}, q. 112, a. 3, *de præparatione ad gratiam.*

Item S. Thomas in MATTH., XXV, 15, explicando eadem verba Evangelii, ait : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa* ». Item in Ep. ad *Ephes.*, IV, 7 : « *Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* ».

E contra Molina dicet in *Concordia*, ed. ult., Paris, 1870, p. 51 : « Auxilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur, et alius non » ; et p. 565 : « Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando aliquis auxilio *majori* non resurgit, durusque perseverat ». Hi textus faciliter inveniuntur in omni editione, cf. indicem *Concordiæ,* ad verbum Auxilium.

Lessius pariter dicit in suo libro *De Gratia efficaci,* c. 18, n. 7 : « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur *ex sola libertate,* provenire, non quod is, qui acceptat, sola libertate sua acceptet ; sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur,* ita ut *non ex diversitate auxilii prævenientis* ».

Sed, ut aiunt Salmanticenses, *De Gratia,* disp. VII, dub. 1, par. 4, n. 18 : « Hæc doctrina sustineri non potest, tum quia est contra mentem et intentionem Apostoli dicentis : *Quis enim te discernit?* tum etiam quia Apostolus statim probat quod discretio unius ab alio non est ab homine, sed a Deo, dicens : *Quid enim habes quod non accepisti?* ».

Unde juxta hanc doctrinam, S. Thomas in Summa theologica magis quam in Sent. affirmat caritatem non infundi sec. capacitatem naturalium.

Cf. etiam ea quæ dixit in I^a, q. 20, a. 4, ad 4^m : « *illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia* » et I^a, q. 23, a. 5 : « *quidquid* est in homine *ordinans ipsum in salutem,* comprehenditur *totum* sub effectu prædestinationis, eiam ipsa præparatio ad gratiam ».

Ad 2um : Forma proportionatur materiæ, et gloria gratiæ quia sunt eiusdem ordinis, « gratia est quædam inchoatio gloriæ in nobis », *non vero caritas proportionatur naturæ,* quia sunt *diversorum ordinum.*

Instantia: Sed in angelis caritas data est sec. capacitatem naturalium, ut Magister Sententiarum docet. Ergo pariter in hominibus.

Ad 3um: Respondetur (legere), non est paritas, quia solus angelus prout est spiritus purus non retardatus a corpore, *toto conatu suo* fertur in omne id in quod fertur. Cf. I^a, q. 62, a. 6. Et ideo in superioribus angelis fuit *major conatus*, sive ad bonum sive ad malum, quam in inferioribus. Inter homines e contra, eius qui habet meliora naturalia, v.g. qui est magis intelligens, potest esse *minor conatus*, si sit piger.

Ut explicat Cajetanus, hic conatus in angelis fuit in eorum creatione simul tempore cum infusione gratiæ, sicut in hominibus adultis momento justificationis. Insuper hic conatus in angelis erat sub influxu gratiæ actualis, et major vel minor sec. majus vel minus auxilium divinum; sed ex parte *conditionis naturalis* vel *occasionis* erat proportionalitas cum eorum natura. Sic remanet quod etiam in angelis *causa per se* propter quam quantificatur caritas, est sola Dei voluntas dignificans illos conatus angelorum. Ita bene Cajetanus, distinguens inter *causam per se* ordinis supernaturalis *occasionem* vel conditionem ordinis inferioris.

ART. IV. — UTRUM CARITAS AUGERI POSSIT.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia in caritate non est quantitas nequidem virtualis, nam minima caritas jam diligit omnia quæ sunt ex caritate diligenda. 2° Nec augeri potest essentialiter, nisi de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

Conclusio est: *De ratione caritatis viæ est ut possit augeri.*

1° Probatur ex multis locis S. Scripturæ: (*Ephes.*, IV, 15): « Veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia ». — (*Phil.*, I, 9): « Oro ut caritas vestra magis abundet ». — (*Apoc.*, XXII, 11): « Qui justus est, justificetur adhuc ». — (*Prov.*, IV, 18): « Justorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem » scil. diem beatitudinis. — (*Eccli.*, XVIII, 22; I *Thess.*, III, 12).

Ita communiter Patres; hic in arg. « sed c. » citatur verbum Augustini: « caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici ».

Denique hoc est de fide definitum in Conc. Viennensi contra Beguardos (DENZ., 471), et in Concil. Trident., sess. 6, cap. 10 (DENZ., 803): « Hoc justitiæ incrementum petit Ecclesia cum orat: Da nobis fidei, spei et *caritatis augmentum* ».

Augmentum est verbum proprium magis quam « progressus », nam progressus designat potius quod anima progreditur per ipsos actus magis intensos dum augmentum dicitur primario de caritate habituali.

2° *Probatur ratione theologica:* Ex hoc dicimus *viatores* quod ad Deum tendimus, magis ac magis ad eum appropinquantes. Atqui appropinquamus ad Deum non passibus corporis, sed affectibus caritatis. Ergo caritas viæ semper potest augeri, alioquin cessaret viæ processus.

Ut dicit S. Gregorius viatores appropinquant ad Deum non passibus corporis, sed « gressibus amoris ». Via enim est ad ambulandum, ad iter faciendum, non ad sistendum et dormiendum, ac si jam viator esset in termino. Unde dicitur apud LUC. (VI, 25): « Vae vobis qui *saturati estis*, quia esurietis » et per oppositum (MATTH., V, 6): « Beati qui sitiunt et esuriunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur ».

Corollarium contra Beguardos.

Hoc valet etiam pro his qui ad magnam perfectionem pervenerunt, imo *citius* ad Deum progredi debent, quia, magis ad eum appropinquantes, magis ab eo alliciuntur, sicut lapis magis ac magis tendit ad centrum terræ, cf. I^a-II^{ae}, q. 35, a. 6: « Omnis motus naturalis intensior est in fine cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem... quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans ». Sic notaverat S. Thomas in I *De Cœlo*, lect. 17 fin.: « Velocitas corporis gravis est major, quanto grave corpus amplius descendit ». Sed ante Galileum homines non mensuraverant hanc *accelerationem* casus corporum. Nunc hæc acceleratio apparet ut applicatio legis gravitationis universalis, quæ analogice verificatur in spiritualibus, nam ut ait S. Thomas (in Ep. ad *Hebr.*, X, 25): « *Qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere* ». Hoc innuitur ibid. a S. Paulo (*Hebr.*, X, 25) dum dicit de progressu caritatis, qui debet in nobis augeri: « tanto magis quando videritis appropinquantem diem », scil. diem Domini, et pro unoquoque bonam mortem.

Hæc *acceleratio* in augmento caritatis præsertim verificata est in via terrestri B. Mariæ Virginis et modo minus perfecto in vita sanctorum qui in ultimis annis, non obstante senectute, *citius* progrediuntur in caritate quam in primis annis, sec. illud (*Ps.* CII, 5): « Renovabitur ut aquilæ juventus tua ». V.g. in ultimis suis annis S. Thomas, dum non poterat amplius Summam Theologicam dictare, citius, velocius progrediebatur, quam in primis annis suæ adolescentiæ; forte magis progressus est in ultimo suo anno, quam in viginti primis annis vitæ suæ. Sic in Sanctis, senectus est sub aspectu spirituali, pulchior ætas totius vitæ terrestris, tanquam inchoatio juventutis æternæ.

Corollarium: Per se loquendo in nobis ipsis progressus caritatis deberet esse acceleratus, et omnis communio ferventior et fructuosior quam præcedens.

Ad 1um: Caritati convenit quantitas non dimensiva, sed virtualis, quæ sumitur non solum *extensive* ad plura vel pauciora objecta, sed *intensive*, sec. intensionem habitus et actuum. Verum est quod minima caritas diligit saltem in communi omnia quæ sunt

ex caritate diligenda, sed potest esse *augmentum intensivum* de quo nunc agitur, prout viator magis ac magis et melius diligit hæc omnia ex caritate diligenda. Item ad 2um.

Ad 3um: Nihil aliud est caritatem sec. suam essentiam *augeri*, quam eam magis *radicari* in subjecto, seu magis in esse subjecto. Nam esse accidentis est inesse. Item cum caritas essentialiter ordinetur ad actus eliciendos idem est eam augeri sec. essentiam, et eam habere majorem efficaciam ad ferventiores actus eliciendos. Magis ac magis in subjecto esse incipit, seu magis participatur in eo; et sic caritas per suum augmentum magis ac magis elongant viatorem a peccato. Quando erit consummata, adveniente lumine gloriæ, peccatum erit impossibile. Cf. I^a-II^{ae}, q. 4, a. 4.

ART. V. — UTRUM CARITAS AUGEATUR PER ADDITIONEM CARITATIS AD CARITATEM.

Status quæstionis. — Videtur quod sic: 1° Quia augmentum qualitatis fieri debet analogice sicut augmentum quantitatis, quod fit per additionem quantitatis ad quantitatem. 2° Quia ipsa lux in aere crescit per additionem lucis ad lucem, v.g. dum accenditur nova candela. 3° Quia Deus augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat, ergo augetur caritas per additionem caritatis ad caritatem.

Conclusio tamen est: *Caritas non augetur per additionem caritatis ad caritatem, sed per hoc quod intenditur in subjecto.* Ut notatur in arg. « sed c. », hæc quæstio scholastica dependet ex thesi philosophica de intensione qualitatum, in qua Scotus et Suarez recedunt a S. Thoma. Scotus enim et Suarez tenent quod intentio qualitatis fit secundum additionem unius qualitatis ad aliam; sic essent *plures partiales qualitates,* v.g. in scientia profundiori, aut in intensa caritate. Ut aiunt thomistæ, hæc sententia imaginatur intensionem qualitatum ad modum augmenti quantitatis, ut est accumulatio pecuniæ, per additionem denarii ad denarium.

S. Thomas e contra in I^a-II^{ae}, q. 52, a. 2, et hic. Cf. Joannem a S. Thoma, *Cursus Phil.*, q. 4, a. 2.

Sec. S. Thomam caritas non augetur per additionem propter duas rationes:

1^a Ratio est: *quia in caritate non est augmentum extensivum,* quod invenitur in scientiis, scil. ad novas conclusiones; nam minima caritas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex caritate diligenda; cum sit amor efficax ultimi finis, habet sec. se sufficienter virtutem ad amandos omnes homines propter Deum, et nullum hominem excludit [1].

[1] Si actu non extendatur ad consilia et ad bona supererogationis opera, non est ex defectu ipsius caritatis habitualis, sed voluntatis, quia utimur habitibus quando volumus.

2^a Ratio est: *quia est in caritate augmentum intensivum, quod fit per majorem radicationem in subjecto.* Etenim si fieret per additionem, fieret per additionem caritatis ad caritatem; tunc caritas multiplicaretur, sed non augeretur; secundus enim gradus caritatis vel foret *æqualis* primo tunc multiplicaretur caritas non augeretur, vel foret *altior* primo, et tunc primus fieret *inutilis*.

Unde augmentum intensivum fit *per majorem radicationem habitus in subjecto,* aut si velimus non metaphorice loqui, *per majorem actuationem* subjecti, seu determinationem voluntatis ad bonum et diminutionem inclinationis ad malum. Esse enim accidentis est inesse, et augetur per majorem inhæsionem subjecto. *Legere* ultimum paragraphum corp. articuli.

Ad 1um: Deus augendo caritatem aliquid facit, scil. quod *caritas magis inhæreat subjecto,* magis radicetur in eo et illud inclinet ad bonum. Aliis verbis Deus facit quod anima perfectius participet similitudinem Spiritus Sancti.

1um Dubium: *Utrum actus nostri caritatis causent efficienter physice augmentum caritatis.*

Respondetur negative, nam ut dictum est in resp. ad 3um, Deus est qui infundit caritatem, et qui postea auget caritatem, sec. illud II *Cor.*, IX, 10: « Qui autem administrat semen seminanti... et multiplicabit semen vestrum et *augebit incrementa frugum justitiæ vestræ,* ut in omnibus locupletati abundetis in omnem simplicitatem, quæ operatur per nos gratiarum actionem Deo ».

Ratio est quia *eadem est ratio augmenti et productionis habitus,* augmentum enim est veluti continuata rei productio. Atqui actus nostri præcedentes caritatem, etiam sub gratia actuali eliciti, non producunt efficienter caritatem, quæ est infusa (art. 2). Ergo actus nostri etiam ex caritate procedentes non causant efficienter physice augmentum caritatis, quod a solo Deo physice producitur.

2um Dubium: *Quid igitur faciunt nostri actus caritatis ad augmentum ejus?* Duo faciunt, ut exponit S. Thomas in I, dist. 17, q. 2, a. 3:

1° *Concurrunt* ad caritatis augmentum *moraliter seu meritorie.* Justus enim potest sibi mereri bonis operibus augmentum caritatis, ut definitum est in Conc. Trident., sess. 6, can. 24 et 32, et explicatum est in tr. *De merito*, I^a-II^{ae} q. 114, a. 8.

2° Actus nostri caritatis *concurrunt* ad caritatis augmentum *dispositive physice,* quia, ut diximus, eadem est ratio augmenti et productionis habitus; actus autem nostri, in justificatione adulti, sunt dispositiones physicæ ad productionem gratiæ habitualis et caritatis, nam ut supra dictum est, I^a-II^{ae}, q. 112, a. 2: « Nulla forma potest esse nisi in materia disposita... et quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum ».

Hoc expresse daclaratur a S. Thoma in I, d. 17, q. 2, a. 3. Unde oportet bene distinguere augmentum habituum acquisitorum, quod fit efficienter physice ab actibus nostris, et augmentum habituum infusorum quod fit efficienter et physice a Deo.

ART. VI. — UTRUM QUOLIBET ACTU CARITATIS CARITAS AUGEATUR.

Status quæstionis. — Videtur quod ita est : 1° Quia quilibet actus caritatis etiam remissus meretur vitam æternam, ergo a fortiori meretur caritatis augmentum, quod minus est quam vita æterna. 2° Quia quilibet actus virtuosus operatur ad generandam virtutem acquisitam, ergo pariter. 3° Quia, ut aiunt Patres, *in via Dei stare est retrocedere, non progredi est regredi,* atqui per actum remissum caritatis non regredimur, ergo progredimur. Notandum est quod actus caritatis *remissus* dicitur per oppositum ad actum *intensum,* et significat actum cuius gradus est minus intensus quam habitus caritatis a quo procedit, v.g. homo valde intelligens sed piger facit multos actus remissos intelligentiæ. Item qui habet caritatem ut quinque talenta et operatur cum tepore, ac si haberet solum duo talenta.

Hæc quæstio de actibus remissis valde agitata est ante et post Sanctum Thomam. Et, ut semper, sunt duo extrema ad invicem opposita. Cf. Gonet.

S. Bonaventura et Durandus tenent unum extremum, scil. actus caritatis remissus *non meretur de condigno* augmentum caritatis. Juxta Salmanticenses, huic sententiæ favent S. Antoninus, S. Vincentius Ferrerius, Alensis, Capreolus, Cajetanus in Iª-IIªᵉ, q. 114, art. 8.

Nominales et Suarez tenent aliud extremum, scil. quilibet actus caritatis etiam remissus non solum meretur de condigno augmentum caritatis, sed *illud statim obtinet,* cf. SUAREZ, *De Gratia*, l. VIII, cap. 3. Ita cum Suarez, Vasquez, quia existimant ad augmentum gratiæ non requiri dispositionem physicam, sed sufficere moralem seu meritoriam.

Conclusio S. Thomæ diversos aspectus augmenti caritatis conciliat. Hæc conclusio perfectius exponitur in resp. ad 1ᵘᵐ, sic : « *Quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non semper tamen statim augetur caritas, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum* ».

1ª Pars conclusionis: scil.: *Quilibet actus caritatis* (etiam remissus) *meretur caritatis augmentum,* est contra S. Bonaventuram et Durandum. Junior S. Thomas aliquo modo loquebatur sicut S. Bonaventura in 1, d. 17, a. 3, ad 2ᵐ. Sed in Summa Theol. solutio eius est expressa.

Hæc prima pars conclusionis probatur ex his quæ supra dicta sunt de merito, Iª-IIªᵉ, q. 114. Etenim *actus caritatis etiam remissus*

habet omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno augmenti caritatis, quia actus iste remissus est *liber, supernaturalis, ab homine viatore, grato et Dei amico,* in obsequium Dei factus, et *a Deo ordinatus ad præmium.* Nam actibus etiam minimis, ut calici aquæ dato in suo nomine, Deus promisit mercedem. Hæ sunt conditiones meriti de condigno, ut supra habitum est in tr. *De merito.*

Confirmatur ex Conc. Trident., sess. 6, c. 32 (DENZ., 842): « Si quis dixerit... justificatum *bonis operibus* quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fiunt, *non vere mereri* augmentum gratiæ, *a. s.* ». Item cap. 10 eiusdem sessionis. Atqui actus caritatis etiam *remissus* est *bonum opus* factum a justo per Dei gratiam; *non est enim peccatum veniale etiam levissimum,* et secundum S. Thomam, Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 9, non datur actus deliberatus indifferens in individuo, quia semper fit aut propter bonum finem aut non propter bonum finem. Hic actus remissus est quidem imperfectus, et vocatur quandoque *imperfectio,* quia non habet totam perfectionem convenientem ad progressum ad perfectionem christianam, sed est tamen intrinsece bonus, quamvis *minus bonus* quam actus intensior habitu. Imperfectio quæ in eo invenitur, est *non bona,* sed non est *mala,* est negatio perfectionis, non privatio boni proprie debiti.

2ª Confirmatio: Ex opposita sententia sequeretur quod actus remissus caritatis alicuius sancti non mereretur augmentum gratiæ, dum e contra, infra hunc gradum, actus caritatis non remissus alicuius incipientis mereretur. Hoc videtur inconveniens, ac quasi absurdum. V.g. perfectus habens caritatem ut decem talenta, facit actum internum ut octo, et incipiens habens caritatem ut duo talenta, facit actum intensum ut tria. In sententia opposita hic actus *ut octo* non mereretur, et actus *ut tria* talenta in incipiente mereretur caritatis augmentum.

Quidam theologi, ut Victoria et Soto citati a Gonet, dixerunt actus caritatis remissus meretur quidem de condigno augmentum gratiæ, non vero augmentum caritatis. Hoc non potest admitti, quia caritas est proprietas gratiæ, cui commensuratur gloria. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 110, a. 4, ad 1ᵐ.

Insuper si augeretur gratia et non caritas, sequeretur quod ille qui esset magis dilectus a Deo, minus diligeret Deum, contra illud (*Prov.*, VIII, 17): « Ego diligentes me diligo », et (JOANN., XIV, 23): « Si quis diligit me, et Pater meus diliget eum ». Cf. Gonet.

3ª Confirmatio habetur ex illo (II ad *Cor.*, IX, 6): « *Qui parce seminat, parce et metet* », scil. sec. communem explicationem, qui operatur remisse, recipiet remissum gradum gloriæ. Item si « *de verbo otioso... reddent rationem* (homines) *in die judicii* » (MATTH., XII, 36) per oppositum omnia bona opera, etiam levissima, capillis similia, numerata sunt apud Deum in libro vitæ, ut iis dignam mercedem largiatur in die judicii. Ita S. AMBROSIUS in l. II *De Spiritu Sancto;* GONET, p. 353.

Solvuntur objectiones contra hanc primam partem conclusionis:

1^a *Objectio:* S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. 52, a. 3, ait: « Si intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus *non disponit* ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius ».

Respondetur: Hic textus conciliatur cum nostra resp. ad 1um, nam in I^a-II^{ae} agitur de dispositione physica ad augmentum subito obtinendum; nunc in nostra resp. ad 1um agitur solum de merito morali, et additur « *non statim* augetur caritas ». Actus remissus in I^a-II^{ae}, loc. cit. dicitur « disponere magis ad diminutionem habitus » hoc est non per se, sed per accidens, nam qui remisse operatur facile dat locum contrariis actibus quibus habitus infusus in fine corrumpi potest, prout peccatum veniale disponit ad mortale. Remanet tamen quod actus caritatis remissus, prout essentialiter opponitur peccato veniali etiam levissimo, per se disponit ad augmentum, sed *remote* tantum, ut guttæ aquæ ad cavationem lapidis.

Instantia: Inter meritum de condigno et præmium debet esse æqualitas. Atqui non est æqualitas inter actum remissum caritatis et augmentum.

Respondetur: Ad meritum de condigno non requiritur secundum justitiam commutativam æqualitas in esse physico, sed sec. justitiam distributivam proportionalitas in esse morali, quoad valorem moralem actus supernaturalis ut sit jus morale ad præmium.

* * *

2^a **Pars conclusionis** est: *actus remissus caritatis* NON STATIM *obtinet augmentum caritatis,* quæ augetur solum quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. Hoc est contra nominales, Suarez et Vasquez. Cf. I^a-II^{ae}, q. 114, a. 8, ad 3um. Ratio est quia augmentum gratiæ et caritatis non confertur nisi juxta dispositionem subjecti, prout eadem est ratio augmenti et productionis habitus, non enim accipimus caritatis augmentum, sicut vas inanime liquorem, sed secundum desiderium nostrum. Atqui actus remissus, v.g. ut duo talenta, in habente caritatem ut sex talenta, non est dispositio sufficiens ad augendam physice caritatem ultra sex; nam hic actus est imperfectior ipso habitu. De spiritualibus proportionaliter judicandum est sicut de naturalibus, v.g. sicut de augmento bonæ amicitiæ inter duos homines. Cf. corpus articuli, et ad 1um et ad 2um.

Objectio: Sed sacramenta, etiamsi recipiantur cum actu remisso caritatis, statim producunt suum effectum.

Respondetur: Disparitas est quia sacramenta operantur *ex opere operato,* dum extra sacramenta, augmentum gratiæ habetur *ex opere operantis.*

Instantia: Sed sacramenta causant gratiam « juxta propriam cujusque dispositionem ». Conc. Trident., sess. 6, cap. 7.

Respondetur: Juxta hanc dispositionem proportionaliter, concedo; arithmetice, nego. Scil. gratia non debet esse tanta, quanta est dispositio, ita ut si dispositio sit ad quatuor, gratia sacramentalis debeat esse ad quatuor; sed proportionaliter, scil. quo major est dispositio in suscipiente sacramentum, eo majorem gratiam accipit.

Instantia: Id quod cadit sub merito de condigno confertur infallibiliter. Atqui actus caritatis remissi merentur de condigno caritatis augmentum. Ergo hoc augmentum confertur infallibiliter, et statim scil. posito actu meritorio.

Respondetur: Actus remissi merentur quidem de condigno hoc augmentum, sed hoc augmentum conferendum est connaturaliter, scil. dum adest sufficiens dispositio.

Instantia: Sed actus remissi (ait S. Thomas ibid. c.) disponunt ad augmentum, ergo statim confertur.

Respondetur: Disponunt *remote,* concedo; *proxime,* nego; ideo negatur consequentia.

Instantia: Tunc caritas augetur moraliter in ratione meriti et non physice, quod est inconveniens.

Respondet Billuart: Non est inconveniens, nam jus *physicum* ad gloriam ut *hæreditatem,* fundatur quidem *in gratia* et caritate physice sumptis, hoc jus competit infantibus post baptismum decedentibus, sed jus *morale* ad gloriam ut *mercedem* fundatur in *bonis operibus.*

1um Dubium: *An actibus caritatis remissis debeatur speciale augmentum* distinctum ab illo quod debetur actui ferventiori subsequenti.

Respondetur: Disputatur inter ipsos thomistas: Bannez (hic) et Contenson respondent negative saltem quoad præmium essentiale, quod sic daretur pluribus titulis, sed non majus: juxta Bannez ad summum actibus remissis major gloria accidentalis correspondet.

Sed *communiter thomistæ* docent contra Bannez quod actus remissi merentur *augmentum speciale.* Ita Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart. Ratio est quia, sec. Conc. Trident., sess. 6, cap. 10 (Denz., 803), justus per bona opera *crescit* in gratia et in caritate; atqui actus remissi sunt bona opera, ergo per ipsos justus crescit in caritate, et *plus accipit* quam si isti actus non præcessissent.

Insuper, alioquin non servaretur æqualitas inter meritum de condigno et prœmium; scil. *hi actus remissi fraudarentur suo præmio; sequeretur enim quod justus qui per longam vitam fecisset innumeros actus remissos ut octo, et moriendo eliceret actum intensum ut decem,* non obtineret *majus præmium essentiale quam flagitiosissimus qui in fine vitæ elicit actum caritatis ut decem.* Denique habens caritatem ut duo et eliciens actum ut quatuor, esset sub ipso aspectu melioris conditionis quam habens caritatem ut decem et eliciens actum ut octo. Confirmatur per considerationem peccatorum

etiam minus gravium, quibus debetur pœna specialis. Cf. Gonet. Cf. objectiones Bannez apud Billuart.

2um Dubium: *Quandonam confertur speciale caritatis augmentum actibus remissis debitum?*

Quidam, ut videtur Cajetanus, dixerunt: forte hoc augmentum datur momento communionis eucharisticæ. *Plures thomistæ* ut Joannes a S. Thoma, Salmant., Gonet, Billuart, respondent: hoc speciale augmentum, debitum actibus remissis, non confertur in hac vita, sed *per se differtur usque ad ingressum gloriæ*, scil. *in primo instanti glorificationis.*

Ratio est quia in hac vita nunquam justus est satis ad hoc dispositus, nam *quando in vita elicit actum ferventiorem, disponitur solum ad augmentum huic actui correspondens.* E contra *in primo instanti glorificationis elicit homo actum ferventissimum* tantæ intensionis quantum fuit meritum actuum remissorum, et *cum iste actus non sit amplius meritorius,* quia non est amplius viatoris, totum augmentum huic dispositioni proportionatum correspondet solis actibus remissis elicitis in via. Hoc ita est *per se*, sed si justus per purgatorium transit ut frequentius advenit, *per accidens in purgatorio datur hoc augmentum,* quia actus caritatis in purgatorio sunt valde intensi et non meritorii.

Hæc sententia corroboratur sec. generale principium quod *ultima dispositio ad formam est in eodem instanti ac productio formæ;* ita ultima dispositio ad gratiam habitualem est actus caritatis et contritionis in instanti justificationis, et est quid simile in primo instanti glorificationis, *actus ferventissimus tunc elicitus toti gratiæ, quæ meritis debetur, commensuratur.* Ita est probabiliter si hoc augmentum non fuerit antea concessum aut momento communionis eucharisticæ, aut in purgatorio.

In favorem hujusce sententiæ citatur S. Thomas, Iª, q. 12, a. 6: Inter beatos « plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de caritate, quia ubi est major caritas, ibi est major desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit ».

Insuper in Supplemento Summæ Theol., q. 93, a. 3, legitur: « Principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis est duplex, scil. *propinquum* et *remotum*. *Propinquum* est *diversa dispositio,* quæ erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis, sed principium *remotum* est *meritum,* quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo (proxime) distinguuntur mansiones *sec. caritatem patriæ* quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinæ claritatis. Secundo vero modo (remote) distinguuntur mansiones *sec. caritatem viæ* et merita ».

Objectio 1ª: Sed hic primus actus caritatis patriæ præsupponit visionem beatificam et ideo ad eam non disponit.

Respondetur: Eam *præsupponit* quidem *in genere causæ efficientis,* sed *in genere causæ materialis disponit subjectum ad eam.* Ita actus contritionis in instanti justificationis adulti procedit a gratia habituali in genere causæ efficientis et ad eam disponit in genere causæ materialis. Causæ enim ad invicem sunt causae, sed in diverso genere et sic non est circulus vitiosus, ut explicat S. Thomas, Iª-IIæ, q. 113, a. 8.

2ª Objectio: Sed speciale augmentum caritatis debitum actibus remissis *dari potest in purgatorio,* ubi animæ non amplius merentur et eliciunt actus ferventes caritatis et desiderii Dei.

Respondent prædicti thomistæ (cf. Salmant.): concedo objectionem, sed, ut aiunt, hoc est *per accidens,* nam *per se* justus statim post mortem assequitur beatitudinem. Plerumque tamen animæ electæ transeunt per purgatorium.

Solet igitur contingere quod anima in purgatorio detineatur quousque *detestetur cuncta venialia,* quorum maculas non exuerat ante mortem et *subeat omnem pœnam debitam.* Et anima in purgatorio existens *elicit actus fervidos caritatis,* quibus probabilissime diluuntur peccata venialia nondum remissa (cf. Sanctum Thomam, *De malo,* q. 7, a. 11, c et ad 9um) et quibus disponitur anima ad augmentum speciale actibus remissis viæ debitum. Salmanticenses notant ibidem quod *frequentius* hoc augmentum sic confertur in purgatorio (quamvis hoc sit *per accidens*), quia *rarissimæ,* ut aiunt, sunt animæ quæ in morte nihil purgandum habent.

3ª Objectio: Tunc plures viatores habent majorem caritatem in esse morali seu merito quam in esse physico.

Respondetur: Utique, et non est inconveniens, ut ostendit Billuart, quia oportet distinguere *gloriam,* ut est *hæreditas,* et ut est *merces.* Jus physicum ad gloriam ut hæreditatem fundatur in gratia et in caritate physice sumptis (hoc jus competit infantibus post baptismum decedentibus), sed jus morale ad gloriam ut mercedem fundatur *in bonis operibus.*

Corollaria quædam quoad *differentiam inter actus caritatis remissos et actus intensos.* Cf. Salmanticenses, *De Caritate,* disp. V, dub. III.

1um: Est notabilis differentia, quoad actus remissos, *inter sententiam S. Thomæ* quæ retinet aliquid de sententia S. Bonaventurae, *et sententiam nominalium, Vasquez et Suarez. Sententia enim S. Thomæ magis excitat ad fervorem.* Notandum est quod videtur esse traditionalis doctrina, nam antiqui theologi ut S. Bonaventura, Alensis, dicebant etiam quod actus remissi non merentur caritatis augmentum de condigno, quam sententiam favent S. Antoninus, S. Vincentius Ferrerius, Capreolus, ut notant Salmanticenses, fol. 107.

Et hæc quæstio non est sine relatione cum quaestione mystica hodierna [1].

2um Corollarium deductum a Salmant., fol. 110. *Magis placet Deo unus justus perfectus quam plures tepidi,* sicut Deum magis glorificat unus actus caritatis intensus ut centum, quam centum actus caritatis remissi ut unum, quia progressus intensivus habetur per actus formaliter intensiores et non per multiplicationem materialem actuum remissorum. *Qualitas præfertur quantitati,* sicut sanctitas B. Mariæ Virginis sanctitati omnium aliorum sanctorum, aut margarita pretiosa omnibus lapidibus communibus, aut sicut sapientia S. Thomæ sapientiæ omnium eius commentatorum simul sumptorum.

3um Corollarium: *Conversio unius peccatoris ad magnam sanctitatem* (ut S. Magdalenæ aut S. Pauli) *magis Deo placet quam conversiones plurium peccatorum ad tepidam et imperfectam justitiam.*

4um Corollarium: Ex his sequi videtur quod *si anima justa obicem non poneret, acciperet semper majores gratias actuales ad actus magis intensos producendos,* quia caritas *viatoris* semper augeri debet, nam ut dictum est q. 24, a. 4, c: « In hac via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus... non passibus corporis, sed affectibus mentis » sec. caritatis augmentum, ita fuit semper in B. Maria Virgine. Cf. infra q. 44, a. 6, de præcepto caritatis. Hoc illustratur ex art. sequenti.

Art. VII. — UTRUM CARITAS AUGEATUR IN INFINITUM.

Status quæstionis. — Aliis verbis utrum caritatis augmento aliquis terminus præfigi possit in hac vita. Ut dicitur in status quæstionis, videtur quod sic: 1° Quia omnis motus est ad aliquem finem et terminum (II *Met.*). 2° Quia capacitas nostræ animæ est finita. 3° Quia caritas viæ sic semper augendo, adæquaret caritatem patriae, quod est inconveniens.

Conclusio est: *Caritatis augmento nullus terminus præfigi potest in via.*

1° Probatur auctoritate: S. Pauli (ad *Phil.*, III, 12): « Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam ». Item in *Apocal.* (XXII, 11, c. ult.): « Qui justus est, justificetur adhuc ». Et *Glossa* citata in arg. « sed c. » ex August., ait: « Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat: *Sufficit mihi.* Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem ».

[1] Quæstio mystica hodierna est: an omnes animæ fervidae, *perseverantes in fervore normaliter perveniant ad contemplationem infusam mysteriorum fidei.* Sec. S. Thomam, perseverantia in fervore fit sec. actus non remissos, sed intensos quibus *statim* obtinetur augmentum virtutum infusarum et donorum, et in hoc est magnus profectus et est *progressus normalis* a quo declinat ille qui remisse operatur. E contra sec. Suarezium, anima quæ sæpe facit *actus remissos* non videtur ita declinare a progressu normali.

2° Probatur ratione theologica: Quia ex nulla parte præfigitur terminus augmento caritatis: 1° *non ex parte ipsius caritatis,* quia est *participatio quædam infinitæ caritatis; 2° non ex parte Dei infundentis,* quia Deus est infinitæ virtutis; 3° *non ex parte subjecti,* quia « semper caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum ». Legere ad 2um.

Objectio: Sed capacitas creaturæ rationalis est finita.

Resp. ad 2um: Hæc capacitas augetur per caritatem, per eam foditur capacitas ut magis a Deo impleatur. Magis ac magis dilatatur cor nostrum. Ergo ipsa caritas animæ Christi de potentia Dei absoluta augeri posset. Cf. IIIa, q. 7, a. 12, ad 2um.

Ad 1um: Terminus augmenti caritatis non est in via, sed in patria.

Objectio: Sed si ita est, caritas alicuius viatoris potest adæquare caritatem Christi aut saltem B. Mariæ Virginis.

Respondetur: Nego, quia licet caritas sec. se possit semper augeri, non augetur tamen, nisi sec. gradum a Deo prædestinatum; nemo autem est prædestinatus ad eum caritatis gradum qui Christo et B. Mariæ Virgini fuit collatus. Insuper *jam plenitudo initialis gratiae B. Mariæ Virginis* in instanti immaculatæ conceptionis superabat gratiam finalem omnium sanctorum et postea semper crevit, quia nunquam in ea fuit peccatum veniale, nec imperfectio, sed actus caritatis magis ac magis intensi. Ergo non possumus adæquare eius caritatem, nec a fortiori caritatem Christi.

1um Dubium: An caritas sit secundum se capax augmenti intensive sine termino, seu syncategorematice infiniti (cf. Salmant.).

Respondent affirmative Capreolus, Bannez, Medina, Joannes a S. Thoma, Gonet, Billuart, Suarez, Vasquez, omnesque auctores qui asserunt gratiam habitualem animæ Christi posse physice augeri de potentia Dei absoluta. Hi auctores tenent hanc assertionem esse expressam S. Thomæ in nostro art. et in I, dist. 17, q. 2, a. 4.

Ratio est quia caritati ex suis principiis specificis nullus præficitur terminus augmenti; nam principia specifica caritatis sunt bonum infinitum in quod tendit, et amor infinitus Dei, cuius est participatio formalis. Quantumcumque participet divino amori, potest amplius et amplius participare. *Amor enim divinus est infinite participabilis* et nequit per finitam sui participationem *exhauriri.* Insuper potentia obedientialis animæ semper potest accipere a Deo id quod Deus dare vult, nec potest impleri, ut dicit S. Thomas, *De Veritate,* q. 29, a. 3; item IIIa, q. 10, a. 4, ad 3um; q. 7, a. 12, ad 2um.

Attamen ad prædictum dubium, *negative* respondent S. Bonaventura, Durandus, Scotus, et etiam Cajetanus, qui tenent quod caritas habitualis Christi non possit augeri de potentia Dei absoluta. Cf. Cajetanus in IIam-IIae, q. 24, a. 7, et in IIIam, q. 7, a. 9, a. 10, 11. In hoc longissimo commentario Cajetanus præsertim tria tenet:

1° quod caritas *in via* semper augeri potest; 2° quod caritas secundum se, *non habet nec excludit* supremum gradum possibilem; 3° quod si ordinatur ad unionem hypostaticam, tunc ut ei proportionata habet supremum gradum possibilem, ut calor in igne, albedo in nive.

Sic Cajetanus vult invenire quandam paritatem inter caritatem et qualitates naturales ut calor in igne vel albedo in nive. Revera est magna disparitas, nam 1° qualitates istæ habent suam specificationem intrinsecam finitam, et non definiuntur: participatio naturæ divinæ infinite participabilis; 2° recipiuntur in subjecto ut albedo in nive secundum eius potentiam naturalem finitam, non secundum eius potentiam obedientialem; 3° sunt proprietates naturales alicuius substantiæ naturalis finitæ, v.g. nivis, quod nequit dici de gratia habituali, nec de caritate.

2um Dubium: *Utrum caritas viæ possit adæquare caritatem patriæ.*

Respondetur: Quasi omnes auctores contra Suarez et Vega tenent quod *in eodem homine* caritas viæ *non potest adæquare* caritatem patriæ; quia Deus præmiat ultra condignum et homo dum fit beatus accipit aliquod caritatis incrementum. Ita videtur esse sensus resp. ad 3um.

Sed si ponitur quæstio: *utrum aliquis viator sanctissimus possit habere æqualem* vel majorem caritatem *quam aliquis beatus,* v.g. quam anima infantis subito post baptismum defuncti, *responsio communior et probabilior est affirmativa.* Cf. Salmant. et Billuart.

Non enim verisimile est quod caritas B. Mariæ Virginis aut S. Pauli, S. Joannis, in via non fuerit major quam caritas habitualis in patria alicuius infantis statim post baptismum defuncti; sic caritas alicuius viatoris sanctissimi potest esse altior quam caritas alicuius beati.

Attamen *quoad statum* et *modum operandi* caritas patriæ semper est *perfectior* qualibet caritate viæ; quia caritas patriæ est in termino, in statu perfecto, procedens a visione beata, *sine possibilitate peccati,* et quoad modum operandi *semper* seu *continuo sine interruptione fertur in Deum sec. totam intensionem habitus* et conatum voluntatis. Non sic autem est in via, ubi interrumpitur caritatis actus, per debilitatem naturæ, aut somnum, aut occupationes materiales etc.

Caritas viæ et patriæ differunt solum *accidentaliter* ratione status et modi operandi, nam est idem habitus prout est idem objectum formale, sive cognoscatur per fidem, sive per visionem. Cognitio enim est solum conditio sine qua non amoris, nam ipsum motivum amoris est *bonitas* objecti cogniti, non cognitio eius bonitatis.

Objectio: Sed hic ad 3um S. Thomas comparat caritatem viæ relate ad caritatem patriae « lineæ quæ, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei, quia non est eadem ratio quantitatis viæ quæ sequitur cognitionem fidei et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam ».

Respondetur cum Salmanticensibus: Nec S. Thomas nomine « quantitatis diversæ rationis » *intensionem* intellexit, sed *diversos alios modos* perfectionis convenientis caritati in via et in patria.

ART. VIII. — UTRUM CARITAS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTA.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia S. Paulus dicit: « Non quod jam perfectus sim » (ad *Phil.*, III, 12). 2° Quia ut ait August.: « ubi est perfectio caritatis, nulla est cupiditas » sed legitur (in I JOAN., I, 8): « Si dixerimus quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus ». 3° Insuper caritas viæ semper potest augeri, ergo nunquam est perfecta in hac vita.

Ex altera parte S. August. ait: caritas cum ad perfectionem venerit, dicit: « Cupio dissolvi et esse cum Christo ». Quomodo hæc omnia sint concilianda? Quadruplici conclusione sic scribenda:

Caritas perfecta est
- *ex parte Dei diligibilis,* diligendo Deum tantum quantum diligibilis est: . . . . *sola caritas increata.*
- *ex parte diligentis,* diligendo tantum quantum diligens potest
  - *semper actualiter*: *caritas patriæ.*
  - actualiter sæpe *vacando Deo,* prætermissis aliis rebus non necessariis: *caritas perfectorum in via.*
  - *habitualiter nihil* diligendo *plus* quam Deum *nec æqualiter* Deo, seu *excludendo ea quæ sunt contraria habitui caritatis*: *caritas comunis.*

Cf. infra q. 184, a. 2 et 3.

Ad 1um: S. Paulus erat perfectus viator, sed ut viator adhuc tendebat ad altiorem perfectionem.

Ad 2um: Peccata venialia non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viæ.

Ad 3um: Perfectio viæ non est perfectio simpliciter, ideo semper habet quod crescat.

ART. IX. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR TRES GRADUS CARITATIS: INCIPIENS, PROFICIENS, PERFECTA.

Responsio est affirmativa.

1° Probatur auctoritate Augustini: citari possunt alii Patres, quasi omnes, a tempore Clementis Alexandriæ, sed præsertim S. Gregor. Magnus. Apud Dionysium æquivalenter distinguuntur viæ purgativa, illuminativa, unitiva. Mich. de Molinos damnatus est quia rejecit hanc divisionem triplicis viæ (cf. DENZ., 1246). Molinos tollebat viam purgativam et totam ascesim, et falsificabat mysticam, confundendo *passivitatem acquisitam* per inactionem cum *passivitate infusa*.

2° Probatur ratione theologica, comparando augmentum spirituale cum augmento corporali in quo distinguuntur *infantia, juventus, ætas adulta.*

Caritas
- *perfecta* principaliter intendit *ut Deo inhæreat et eo fruatur:* homo cupit dissolvi et esse cum Christo. Via unitiva.
- *proficiens* principaliter intendit *proficere in Dei amore et in virtutibus* sub lumine fidei. Via illuminativa.
- *incipiens* principaliter *recedit a peccato, resistendo concupiscentiis.* Via purgativa.

Cf. q. 183, a. 4; q. 185, a. 2.

Notandum est quod dona Spiritus Sancti cum caritate connexa, crescunt cum ea, ideoque normaliter caritati perfectorum respondet in æquali gradu donum sapientiæ, quod est principium contemplationis infusæ mysteriorum fidei (cf. infra q. 45, a. 5). Insuper Spiritus Sanctus generaliter movet animas sec. gradum habituum infusorum, *nisi sit obex.* Alioquin enim, *Spiritus Sanctus sine ratione moveret ad actus remissos,* et *frustra* augeretur donum sapientiæ cum caritate connexum. Contra quod valet sequens articulus de diminutione caritatis. Cf. de connexione septem donorum Spiritus Sancti cum caritate Iª-IIæ, q. 68, a. 5, et de augmento æquali omnium habituum infusorum, Iª-IIæ, q. 66, a. 2. — Attamen in quibusdam justis donum sapientiæ apparet præsertim sub forma contemplativa, ut in S. Joanne a Cruce, in aliis autem præsertim sub forma practica, magis directe ad praxim ordinata, ut in S. Vincentio a Paulo.

ART. X. — UTRUM CARITAS POSSIT DIMINUI.

Status quæstionis. — Non est quæstio de caritate actuali, sed habituali; certum est enim actus caritatis esse aliquando intensiores, et postea remissiores. Sed videtur quod caritas habitualis di-

minui possit: 1° Quia potest augeri et eadem est ratio contrariorum. 2° Quia augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis. 3° Quia videtur quod Deus minus se præparanti minorem caritatem conservat. — Sed, ex altera parte, caritas (in *Cantico,* VIII, 6), comparatur igni: « lampades ignis atque flammarum », est ignis spiritualis, et ignis quamdiu manet semper ascendit, etiamsi sit debilis ascendit, nunquam descendit. Est pulchra analogia pluries a S. Augustino exposita.

Conclusio S. Thomæ est: *Caritas habitualis non potest diminui directe seu intrinsece, bene tamen indirecte et extrinsece per peccatum veniale,* et totaliter tollitur per quodlibet peccatum mortale.

1ª Pars conclusionis sic prob.: Diminutio *directa* caritatis potest sumi vel ex parte objecti, vel ex parte subjecti. Atqui neutro modo potest diminui caritas directe et intrinsece. Ergo.

Prob. *minor: non ex parte objecti,* quia minima caritas diligit *omnia* quæ sunt ex caritate diligenda. *Nec ex parte subjecti* minuitur *directe* et intrinsece caritas, quia peccatum veniale, quod est inordinatio circa media ad finem, non minuit *directe* amorem habitualem finis ultimi, nec ad eum attingit effective. Ita quidam infirmi multum amantes sanitatem, inordinate se habent ad diætam servandam. Item in speculativis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis non diminuunt certitudinem principiorum. Nec etiam *demeritorie* peccatum veniale obtinet directe diminutionem caritatis, quia ex hoc quod aliquis delinquat in minori, scil. circa media, non meretur pati detrimentum in majori, scil. circa finem ultimum. Cf. penultimam paragraphum articuli.

Neque cessatio ab actu caritatis, etiamsi sit venialiter culpabilis, diminuit directe caritatem, quia caritas habitualis non causatur ab actibus humanis, sed solum a Deo; ergo non minuitur per cessationem ab actu, sic differt a virtutibus acquisitis.

Quidam addunt hanc *confirmationem:* Si peccata venialia diminuerent intrinsece caritatem, tandem possent illam destruere, et sic ultimum peccatum veniale destruens caritatem esset mortale, quod est absurdum.

Hoc argumentum est saltem probabile; aliquis tamen dicere posset: caritas posset diminui in infinitum et nunquam tolli, sicut linea semper potest dividi in infinitum.

Respondetur: Sed ad hoc oporteret quod peccata venialia essent semper *minora* ut partes lineæ divisæ in infinitum.

2ª Pars conclusionis est: *Caritas habitualis diminuitur* INDIRECTE *et extrinsece per peccata venialia.* Cf. ultimam paragraphum corp. artic.

Probatur: hoc fit dupliciter:

1° Prout extrinsece impeditur per peccatum veniale *applicatio caritatis* ad ordinandam in finem ultimum materiam circa quam peccatur venialiter. Unde si justus habet affectionem habitualem ad

aliquod veniale, minuitur *fervor* caritatis ***habitualiter***, scil. caritas amittit suam libertatem actionis, sicut si aliquis haberet brachium habitualiter ligatum, licet non minueretur intrinsece eius vigor, amitteret libertatem actionis. Item, si, in lucerna, flamma remaneret æqualiter intensa, sed vitrum lucernæ magis ac magis macularetur, tunc irradiatio lucis minueretur extrinsece.

Item si ex fonte æqualiter veniret aqua, sed divideretur propter herbas quæ eius egressum impedirent, tunc impulsus seu vis motrix aquæ minueretur extrinsece.

2° Per peccatum veniale generantur pravæ inclinationes, quæ reddunt difficile caritatis exercitium, merentur ut Deus subtrahat specialia auxilia actualia, et disponunt ad mortale.

Sic cessant objectiones.

Corollarium: Aliquis justus qui pervenit ad caritatem ut viginti per bona opera et communionem quotidianam, etsi postea tepide vivat, conservat eumdem caritatis gradum, sed *minuitur fervor* ac irradiatio caritatis eius quoad applicationem ad actum, et augentur pravæ inclinationes, quæ disponunt ad mortale.

Ad 3um: « Ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin non remaneret in dormientibus ».

ART. XI. — UTRUM CARITAS SEMEL HABITA POSSIT AMITTI.

Status quæstionis. — Hic art. ponitur ad explicandum verbum I JOAN., III, 9, citatum in 1a objectione: « Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet ».

Ex isto textu Jovinianus et postea beguardi dixerunt quod caritas semel habita amitti non potest.

Conclusio *est affirmativa et est de fide.*

1° Probatur ex Sacra Scriptura: (EZECH., XVIII, 26): « Cum averterit se justus a justitia sua et fecerit iniquitatem, morietur in ea ». — (*Galat.*, V, 4): « Evacuati estis a Christo qui lege justificamini, a gratia excidistis ». — (I *Cor.*, IX, 27): « Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar ».

Confirmatur: Adam, David, S. Petrus erant justi, et tamen peccando a justitia et caritate exciderunt. Omnes infantes per baptismum accipiunt gratiam et caritatem; quis dicat eos omnes nunquam a gratia et caritate peccando excidere? Unanimis est consensus Patrum. Cf. Conc. Vienn. (DENZ., 471), damnatur hæc doctrina Beguardorum: « Quod homo in vita præsenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus *impeccabilis* ». Item contra Calvinum Conc. Trid., sess. 6, cap. 12, 13, 14, præsertim can. 23 (DENZ., 833), definivit: « Si quis dixerit hominem semel justificatum amplius peccare non posse, nec gratiam ammittere, et ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum,... *a. s.* ».

2° Probatur ratione theologica: Solæ formæ sunt inamissibiles, quæ replent totam capacitatem subjecti. Atqui *caritas viæ non replet totam capacitatem voluntatis*, quia versatur *circa Deum* summum bonum, *non clare visum, sed obscure cognitum, nec semper est in actu.* Unde quando caritas viæ *actu* non fertur in Deum, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur ex mutabilitate liberi arbitrii.

Unde tota hæc ratio fundatur in hoc principio: Hæ solae formæ sunt inamissibiles, quæ replent totam capacitatem subjecti quod non est in potentia ad alienam formam (ita juxta antiquam physicam, formæ cœlorum, quos putabant incorruptibiles). Ita caritas patriæ replet totam capacitatem voluntatis, prout versatur *circa Deum clare visum* in se, et semper est in actu. Sed justus in via non videt Deum clare, nec semper in actu fertur in eum, ergo dum caritas non est in actu, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur, ex mutabilitate liberi arbitrii. Cf. ad 4um.

Sed remanet difficultas orta ex I JOAN. (III, 9): « Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare quoniam ex Deo natus est ».

S. Thomas pulcherrime solvit hanc difficultatem, prout caritas tripliciter considerari potest sic:

Caritas viæ
- *inamissibilis est*
  - *ex parte Spiritus Sancti moventis* ad actum dilectionis Dei, *incompossibilem cum peccato.*
  - *ex parte suiipsius, nam caritas nullo modo potest peccare*, sicut nec calor potest refrigescere, nec justitia injustum facere.
- *amissibilis est* — *ex parte subjecti*
  - ut forma quæ non replet totam capacitatem voluntatis, quæ non semper in actu fertur in Deum.
  - ut habitus illustratus a cognitione obscura Dei.

Ad explicandum quare caritas sit inamissibilis ex parte Spiritus Sancti moventis, S. Thomas initio corporis art. ostendit quod *sub gratia efficaci homo non potest peccare in sensu composito:* et ex eius modo loquendi apparet quod gratia est infallibiliter efficax non ab extrinseco (scil. ex prævisione nostri consensus per scientiam mediam), sed ab intrinseco. Dicit enim initio corporis articuli: « Ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum, caritas

impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, *qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit*... Item caritas secundum propriam rationem nullo modo peccare potest ». Sic explicatur difficultas orta ex I JOAN. (III, 9); verum est verbum Joannis de caritate: 1° ex parte Spiritus Sancti moventis; 2° sec. rationem suam; 3° non vero ex parte subjecti mutabilis. Unde « *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus* » (II *Cor.*, IV, 7). — Caritas de se immortalis est, plus quam ipsa anima, quia est vita æterna inchoata. Spiritualitas eius est altior quam spiritualitas naturalis animæ. Legere ad 1um et ad 2um.

Unde sensus Joannis est: justus, quamdiu manet justus, non potest peccare mortaliter, ita ut peccatum mortale stet cum gratia et caritate. Ex contextu patet quod hic est sensus Joannis, quia scopus eius erat discernere inter filios Dei et filios diaboli, hoc sic adsignat: « Qui facit peccatum mortale est filius diaboli; qui non facit est filius Dei ».

Eodem modo explicantur plures textus (v.g. *Cant.*, VIII, 7): « *Aquæ multæ non potuerunt extinguere caritatem* ». Sec. communem interpretationem hic agitur de *caritate Christi* erga Ecclesiam, et de caritate Ecclesiæ erga Christum, sed si intelligatur de caritate particularium, accipiendus est textus sec. distinctionem datam a S. Thoma.

Item (*Rom.*, VIII, 38): « *Certus sum quod neque mors, neque vita... neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei* », scil. quamdiu quis voluerit retinere caritatem, neque tribulationes, neque alia quæcumque possunt illam eripere, licet ex libertate arbitrii possit velle illam amittere peccando. Unde *certus sum* significat: ex parte Dei certus sum, non ex parte mea: idem est ac *spero,* confido.

Alii dicunt: S. Paulus loquitur non in propria persona, sed *in persona electorum.*

Item dum dicitur (I *Cor.*, XIII, 8): « *Caritas nunquam excidit* » id est sec. se, ratione sui, et etiam prout habetur finaliter in via remanet in patria.

Item (I JOAN., II, 19): « *Si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum* », scil. si fuissent ex nobis perfectis, solidis et constantibus christianis, ut ait S. Cyprianus, Cyrillus, Hieronymus. Vel si fuissent ex *prædestinatis,* ut interpretatur August., *De Corrept. et Gratia*, c. 9, et *De dono persev.*, c. 8.

Item verbum Augustini: « *Caritas quæ deficere potest, nunquam vera fuit* », scil. caritas quæ *ratione sui* deficere potest, nunquam vera fuit; ita S. Thomas ad 2um. V.g. caritas quæ vellet diligere ad tempus et non amplius postea, non esset vera caritas.

Objectio: Sed caritas est nobilior *charactere,* qui inamissibilis est etiam de facto. Ergo pariter caritas.

Respondetur: Disparitas est quod caritas, etsi nobilior, *habet contrarium* a quo possit destrui, scil. peccatum mortale, non vero character. Insuper caritas quoad suam conservationem, pendet a libero arbitrio, non vero character.

Instantia: Sed caritas excludit omnia motiva peccandi.

Respondetur: Distinguo: *quando est in actu,* concedo; quia tunc actu diligit Deum super omnia, sed *quando non est in actu,* nego, tunc enim potest intervenire aliquod motivum peccandi, cui liberum est homini consentire. Unde dicitur *Eccli.*, VII, 40: « In omnibus operibus tuis, memorare novissima tua, et in æternum non peccabis ».

Dubium: Quomodo igitur explicari possit confirmatio in gratia alicuius viatoris.

Respondetur: Salmanticenses eam bene explicant per specialem assistentiam extrinsecam Dei præservantis a peccato, non per causam intrinsecam saltem ita firmam ut in patria, neque per modum immutabilem pratice judicandi de fine ultimo ut in animabus quæ sunt in purgatorio.

ART. XII. — UTRUM CARITAS AMITTATUR PER UNUM ACTUM PECCATI MORTALIS.

Status quæstionis. — Difficultas est quia Petrus negando Christum peccavit mortaliter, et tamen S. Bernardus ait: « In Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam » et fere eodem modo loquitur Leo papa.

Insuper caritas est fortior virtute acquisita, quæ non tollitur per unum actum gravis peccati contrarii. Deinde: peccatum mortale erga media ad finem, v.g. intemperantia, non videtur tollere ordinationem ad finem ultimum. Denique fides et spes non excluduntur a quolibet peccato mortali.

Conclusio tamen est: *Per quodlibet peccatum mortale statim amittitur caritas.*

1° Probatur ex auctoritate: JOAN. (XIV, 21): « Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me », sed ille qui peccat mortaliter, mandata Dei non servat, ergo non diligit Deum. Alioquin, ut dicitur in arg. « sed c. », « esset simul dignus vita æterna et morte æterna ».

Insuper hoc est *de fide* definita in Conc. Trid., sess. 6, cap. 15 (DENZ., 808): « Quocumque mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti », dum fides non amittitur nisi per peccatum mortale infidelitatis.

2° Probatur ratione theologica: Unum contrarium tollitur per aliud contrarium superveniens. Atqui quodlibet peccatum mortale contrariatur caritati sec. propriam rationem. Ergo.

Prob. *minor:* caritas est unio amicitiæ cum Deo, ut ultimo fine cui homo totaliter subjici debet, dum peccatum mortale est aversio a Deo ut ultimo fine, nam peccatum mortale præfert creaturam Deo, et violat eius præcepta.

Objectio: Sed actus non contrariatur directe habitui, et propterea unus actus peccati etiam gravis non destruit habitum acquisitum contrarium. Ergo pariter nec caritatem destruit.

Respondetur: Disparitas est quod caritas est habitus non acquisitus per plures actus, sed *infusus* a Deo et eius conservatio dependet a Deo infundente, sicut conservatio lucis in aere a sole illuminante. Ideoque caritas statim desinit esse in anima per hoc quod ponitur aliquod *obstaculum influxui Dei conservantis caritatem* in animam, sicut cessat statim lumen in aere prout ponitur obstaculum illuminationi solis. Obstaculum istud morale est peccatum mortale, quo anima avertitur a fine ultimo, sic quodlibet peccatum mortale destruit quoad nos objectum formale caritatis cuius actus primarius est diligere Deum super omnia ut amicum. Non autem destruit quoad nos objectum formale fidei, nec spei. Cf. ad 5um.

Virtus *acquisita,* quæ non acquiritur nisi per plures actus bonos, non destruitur per unum peccatum grave contra eam. E contrario *virtus infusa* caritatis, quamvis sit altior, per quodilbet peccatum mortale amittitur, aliquo modo sicut instrumentum præcisionis, ut chronometrum, per quodlibet obstaculum impeditur, dum e contra aliud instrumentum minoris præcisionis ex eo non perturbaretur.

Corollarium ad 5um: « Caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi super omnia dilecti ».

Ad 1um: Generaliter homo non transit subito de statu gratiæ ad peccatum mortale sine peccatis venialibus disponentibus ad mortale. Et generaliter dæmon incipit eum tentare circa levia.

Ad 2um: S. Petrus amisit caritatem non directe per contemptum, sed indirecte propter timorem, et « eam cito recuperavit ». Sic intelligi debet S. Bernardus.

Ad 4um: Inordinatio circa media ad salutem potest esse *levis* vel *gravis;* gravis tollit caritatem, violando in re gravi Dei præcepta, sic enim fit aversio gravis a Deo præcipiente et ab eo, ut est finis ultimus. In tr. *De Gratia* probatur quod nequidem de potentia Dei absoluta peccatum mortale et gratia habitualis possunt esse simul in eodem subjecto quia hic homo esset *simul aversus* et *non aversus* habitualiter a fine ultimo. Cf. Billuart, *De Gratia,* disp. 7, a. 3.

Sic terminatur quæstio de caritate per respectum ad subjectum; nunc consideranda est per respectum ad diversa eius objecta subordinata.

QUÆSTIO XXV.

DE OBJECTO CARITATIS

Sunt duæ quæstiones: q. 25: *De his quae sunt ex caritate diligenda;* q. 26: *De ordine diligendorum.*

Quæstio 25 dividitur in undecim articulos sec. enumerationem completam eorum circa quæ potest esse dilectio.

Art. I. — UTRUM DILECTIO CARITATIS SISTAT IN DEO, AN SE EXTENDAT AD PROXIMUM.

Status quæstionis. — Difficultas est: Videtur quod caritas non se extendat ad proximum: 1° Timor Dei non se extendit ad hominem, sed erga hominem est timor mundanus specie distinctus a timore Domini. 2° Cultus latriæ non se extendit ad sanctos, quibus debetur solum honor duliæ. 3° Quia debemus sperare in Deo, non in homine. Ergo pariter caritas erga Deum non se extendit ad proximum. Quomodo proximus posset diligi amore theologali?

Conclusio tamen est: *Objectum formale primarium caritatis est ipse Deus, sed objectum eius secundarium est proximus.*

1° Probatur auctoritate S. Scripturæ: (I Joan., iv, 21): « Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum ». Et secundum traditionem, ut diximus q. 23, a. 5, sicut est *una fides* de Deo et de revelatis circa creaturas, ita est *una caritas* quæ est primo circa Deum super omnia dilectum, et secundario circa proximum.

2° Probatur ratione theologica: Habitus sese extendere potest ad omnia quæ cadunt sub objecto suo formali quo. Atqui proximus cadit sub objecto formali quo caritatis. Ergo caritas, quæ primario diligit Deum, sese extendit ad proximum.

Prob. *minor* in corp. « *Ratio diligendi proximum est Deus:* hoc enim debemus in proximo diligere *ut in Deo sit* » et ut glorificet Deum nunc et in æternitate. Sic diligimus proximum propter Deum, scil. quia proximus diligitur a Deo et ordinatur ad Deum sicut ipsi nos. Sed ad intelligentiam profundam hujusce doctrinæ oporet exacte

determinare: 1° quodnam est *objectum formale quo* caritatis, et 2° quomodo proximus cadit sub isto objecto formali quo caritatis.

1° *Quodnam est objectum formale quo caritatis seu motivum formale.* Cf. infra q. 27, a. 3.

Respondetur: Est bonitas increata ut est in se et propter se amabilis, lumine supernaturali cognoscibilis, ut dicit Gonet. Est bonitas Dei, non ut bona nobis, sed *ut bona Deo amico nostro.* Ratio est quia caritas est, ut diximus (q. 23, a. 1), amor amicitiæ inter Deum et homines. Unde ut *amor* est circa *bonum;* ut amor Dei est circa Deum sub ratione boni divini; ut amor non concupiscentiæ quæ generat spem, sed benevolentiæ et amicitiæ est circa Deum amicum, non ut nobis bonum, sed ut est in se propter se amabilis. Additur est erga Deum lumine supernaturali cognitum, ut distinguatur caritas ab amore naturali erga Deum naturaliter cognitum. Insuper, ut ait Gonet, motivum formale caritatis non est divina bonitas ut communis analogice bonitati divinæ per essentiam, et bonitati divinæ per participationem, sed est bonitas *increata,* ut Deo ipso conveniens.

Objectio: Sed amare Deum *propter beneficia* ab eo accepta, est actus caritatis. Atqui ibi motivum amandi non est bonitas increata, sed beneficium. Ergo falsum est quod motivum formale caritatis sit bonitas increata.

Respondetur (q. 27, a. 3): Dist. maj.: amare Deum *propter beneficia* est actus caritatis, si « *propter* » dicit motivum formale amoris eliciti, nego; si dicit solum *medium* per quod devenimus ad cognitionem divinæ bonitatis, concedo. Cognoscimus quidem ex beneficiis divinis bonitatem increatam Dei et postea caritate diligimus Deum propter suam bonitatem increatam. Sed insuper caritas potest imperare *actum gratitudinis* propter beneficium acceptum.

Gratitudo autem ex qua procedit gratiarum actio non est virtus theologica sed annectitur religioni. Cf. q. 106, a. 5. Cf. infra q. 27, a. 3: *Utrum Deus sit propter seipsum diligendus.* Ex q. 27, a. 3, habetur hæc synopsis:

Diligere aliquid *propter aliud* dicitur secundum quatuor causas	propter *finem,* sic diligimus medicinam propter sanitatem	propter se	Deus diligitur
	» *formam,* sic diligimus hominem propter eius virtutem.		
	» *causam efficientem,* sic diligimus aliquos prout sunt filii talis patris		
	» *dispositionem,* sic diligimus benefactorem sec. quod ad hoc disponimus per beneficia ab eo recepta.	propter aliud	

Dubium: Utrum objectum formale quo caritatis sit sola bonitas essentiæ divinæ ut distincta virtualiter ab attributis, an *bonitas divina ut transcendens omnem Dei perfectionem* et *involvens essentiam, attributa et personas?*

Respondetur: Communiter theologi tenent secundum partem distinctionis, ita S. Thomas, Cajetanus, Bannez, Joannes a S. Thoma, Billuart, Salmanticenses, Suarez, S. Bonaventura, Scotus, contra Ripalda qui tenet primam partem. Cf. Salmanticenses.

Probatur sic sententia communis, dupliciter:

1° Auctoritate S. Thomæ qui docet (q. 23, a. 1): caritatem esse amicitiam fundatam super communicationem « qua Deus nobis communicat suam beatiudinem ». Atqui objectum beatitudinis est bonum divinum involvens attributa et personas.

2° Prob. ratione: *Omnia Dei attributa et personæ sunt propter se amabilia amabilitate ultimi finis,* et non amabilitate medii seu finis intermedii, quod involveret imperfectionem. Ergo sunt objectum caritatis.

Objectio: Sed bonitas divina specificans caritatem debet esse una ratio formalis, et non plura attributa simul.

Respondetur: Bonitas divina omnibus attributis imbibita est una ratio boni amabilis in qua conveniunt omnia attributa. Amabilis est enim Veritas divina et Sapientia, et Justitia, et omnipotentia; quodlibet attributum divinum est bonum infinitum; item amabilis est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.

* * *

2° *Quomodo proximus cadit sub objecto formali quo seu motivo caritatis?*

Quis est noster proximus? Est omnis creatura *intellectualis,* quae nobiscum particeps esse *potest* æternæ beatitudinis. Unde non creaturæ irrationales nec damnati. Et quomodo proximus cadit sub motivo caritatis? S. Thomas respondet in nostro art. *c*: « Ratio diligendi proximum *Deus est,* hoc enim debemus diligere in proximo, *ut in Deo sit* », scil. *ut illi* tamquam fini ultimo *adhæreat,* indeque *ut Deus a proximo ametur, laudetur et glorificetur* propter infinitam eius bonitatem. Sic debemus diligere nosipsos et proximum amore theologali. Unde patet quod ratio formalis diligendi proximum sit infinita Dei bonitas in se et propter se amabilis, sicut ratio formalis videndi omnia colorata est lux. Motivum enim formale omnium actuum alicuius virtutis theologicæ debet esse quid supernaturale increatum. In hoc mirabiliter apparet altitudo caritatis fraternæ, hoc prædicandum est; scil. debemus diligere proximum amore non solum supernaturali sed theologali: ut in Deo sit.

1um Corollarium: *Amare proximum ex alio motivo non est amor caritatis, sed amor naturalis,* v.g. amare proximum propter beneficia ab eo accepta, vel propter eius qualitates prout sunt eius perfectiones.

Etenim beneficia et qualitates naturales non movent de se nisi ad amorem naturalem non vero ad amorem supernaturalem, theologalem. Imo qualitates supernaturales proximi non movent ad amorem theologicum caritatis, prout sunt perfectiones proximi, sed solum prout sunt participationes divinæ bonitatis, quæ in illis amatur ut prototypus in imagine.

2um Corollarium: *Unde non oportet confundere caritatem erga proximum et humanitarismum. Confundere caritatem erga proximum cum humanitarismo* vel *philanthropia*, est *confundere objecta formalia, et essentias rerum;* sic immerito datur altissimum nomen caritatis rei inferioris ordinis, et tunc est corruptio ipsius notionis caritatis. *Optimi corruptio pessima.* Revera *humanitarismus* est *cultus humanitatis, philanthropia* est amor humanitatis, propter ipsam humanitatem, sicut apud A. Comte, non propter Deum. Imo humanitarismus vult cultum humanitatis contra cultum Dei, sicut apud socialistas et communistas, qui societatem ponunt loco Dei, est sociolatria.

Unde maxime errant illi qui conscienter vel inconscienter humanitatem diligentes *propter motivum humanum vel naturale,* dicunt: hæc est *vera caritas christiana;* hoc nihil aliud est quam philanthropia, quæ quandoque degenerat in anthropolatriam in qua invertitur ordo caritatis de quo in q. 26. Cf. in nostro art. ad 3um. Reprehensibilis est igitur qui diligit proximum tanquam principalem finem.

Sic habetur sæpe hodie abusus nominis caritatis, et hic abusus vocatus est *caritanismus,* sicut abusus nominis fidei est *fideismus* eorum qui dicunt: ratio nihil potest cognoscere supra sensibilia, sine auxilio fidei; quod est confundere objectum philosophiæ seu metaphysicæ cum objecto fidei, scil. est confundere ordinem naturalem cum ordine supernaturali.

Hæc confusio existit pariter in ordine amoris et vitæ socialis, si loco justitiæ naturalis ponitur caritas supernaturalis, aut viceversa. Sic quidam volunt caritatem supernaturalem erga proximum reducere ad naturalem justitiam et philanthropiam, et sunt rationalistæ. Alii e contra volunt naturalem justitiam reducere ad caritatem christianam cujus altitudinem graviter minuunt; hoc est pseudonaturalismus seu falsus mysticismus in ordine sociali. Isti ultimi loquuntur de his *per se* pertinentibus ad justitiam naturalem commutativam aut distributivam modo mystico ac si loquerentur de habitatione Spiritus Sancti in omnibus justis. Ita quidam alii confutant agnosticismum ex hoc solo quod sequeretur impietas.

3um Corollarium: *Non obstantibus defectibus proximi, semper possumus eum ex caritate diligere,* volendo ei bonum, scil. ut in Deo sit et Deum glorificet.

4um Corollarium: Sic confirmatur quod dictum est q. 23, a. 5: *caritatem esse unam virtutem specie atoma* fundatam in communicatione beatitudinis æternæ nobis et proximo promissa. Hæc sententia est communis contra nominalistam Gabrielem Biel qui tenuit

duas esse caritates specie distinctas, scil. erga Deum et erga proximum; nominalistæ nesciunt quid sit objectum formale specificativum. Hæc doctrina confirmatur solutione objectionum articuli.

Ad 1um: Pariter *timor Domini se extendit ad Dei ministros qui virtute eius possunt infligere pœnam,* et sic timere Dei ministros non est timor mundanus, qui avertit a Deo.

2a *Objectio* erat: *Amari est honorari.* Atqui specie distinguuntur honor latriæ soli Deo debitus, et honor duliæ sanctis debitus. Ergo pariter sunt duæ caritates.

Resp. ad 2um: Disparitas est quia *honor* respicit *proprium bonum honorati,* scil. debetur enim propter *propriam excellentiam* personæ honoratæ. Sic sancti honorantur *formaliter propter suam sanctitatem creatam.* Et est actus duliæ, qui normaliter imperatur a caritate et ordinatur ad Deum. Per oppositum *ratio diligendi ex caritate proximum non est eius propria perfectio vel excellentia,* sed bonitas Dei ab eo glorificanda. Unde quamvis honor latriæ et honor duliæ sint specie distincti, non ita distinguuntur caritas erga Deum et caritas erga proximum.

Ad 3um: Sicut diligimus proximum propter Deum, ita possumus sperare non solum in Deo auxiliante, sed etiam in ministris Dei, qui, ut Dei instrumenta, nos adjuvant.

Instantia: Diligimus proximum propter Deum, sicut cognoscimus conclusiones propter principia. Atqui cognitio principiorum et cognitio conclusionum sunt ex diversis habitibus. Ergo.

Respondetur: Disparitas est quod *principium in se spectatum* non est ratio formalis cognoscendi conclusionem, nisi in angelis; pro nobis requiritur studium, labor. Dum e contra *Deus in se spectatus* est ratio formalis diligendi proximum, quia diligens Deum, vult Deo omne bonum, et *quod ab omnibus ametur,* et hoc est simul amare proximum et ei velle summum bonum.

Nec refert quod sint duo præcepta caritatis distincta, scil. erga Deum et proximum, nam præcepta dantur de actibus virtutum, non de habitibus; sic possunt esse duo præcepta ad eandem virtutem caritatis pertinentia, unum pro actu principali, alterum pro actu secundario.

Salmanticenses tenent contra nominalistam Gabrielem Biel quod etiam de potentia Dei absoluta caritas supernaturalis erga proximum non potest specie distingui a caritate erga Deum; quia est idem motivum formale.

Consectaria quædam eruuntur a Salmanticensibus:

1um Corollarium: *Caritas est vera et proprie amicitia,* non solum respectu Dei, sed *respectu proximi existentis in gratia.* Quia justus vult aliis justis bona supernaturalia, beatitudinem, et est redamatio inter omnes justos, quamvis loco et exteriori communicationi distent. Unde est inter omnes justos mutuus amor benevolentiæ fun-

datus in divina communicatione vitæ æternae, sic est amicitia supernaturalis proprie dicta. Ita amicitia cum nostro angelo custode.

2um Corollarium: *Caritas est etiam proprie amicitia respectu proximi existentis in peccato mortali.* Cf. S. Thomas, q. 25, a. 6. Quia justus vult peccatori beatitudinem æternam, et habetur redamatio saltem ex parte Dei, qui vult nos diligere peccatores ut in Deo sint. Cf. infra a. 6 et a 11 pro damnatis et dæmonibus.

ART. II. — UTRUM CARITAS SIT EX CARITATE DILIGENDA.

Hoc est ad explicandum verbum Augustini citatum in arg. « sed c. »: « Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat ».

Resp.: Ipsa caritas diligenda est non sicut persona ad quam habemus amicitiam, sed sicut *bonum quod amico volumus;* scil. ut in caritate maneat, et in ea crescat. Et hoc est possibile, quia sicut intellectus supra seipsum reflectitur, ita pariter voluntas et amor.

ART. III. — UTRUM CREATURÆ IRRATIONALES SINT EX CARITATE DILIGENDÆ.

Resp.: Possunt diligi, non sicut personæ ad quas habemus amicitiam, sed sicut *bona quæ aliis volumus.* Unde nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis quia non potest communicare cum homine nec in vita humana, nec in vita divina.

In hoc est depravatio amoris amicitiæ, si vetula diligit catellum vel caninum ut personam. Per oppositum S. Franciscus Assisii diligebat aves, agnos, pisces, prout suo modo enarrant gloriam Dei, ut dicitur in Cantico: Benedicite omnia opera Domini Domino.

ART. IV. — UTRUM HOMO DEBEAT SEIPSUM EX CARITATE DILIGERE.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia ut ait S. Gregorius caritas minus quam inter duos haberi non potest. 2° Quia caritas ut amicitia importat redamationem, seu mutuam benevolentiam. 3° Quia amare seipsum est vituperabile et nullus actus caritatis vituperabilis est.

Conclusio tamen est: *Homo debet seipsum ex caritate diligere, non secundum rationem amicitiæ ad seipsum, sed secundum rationem amicitiæ ad Deum,* amore theologali.

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ: (Levit., XIX, 18): « Diliges amicum tuum sicut teipsum »; et (MATTH., XIX, 19): « Diliges proximum tuum sicut teipsum ». Atqui debemus diligere proximum ex caritate, ergo et nos etiam ex caritate.

Probatur 2° ratione theologica quoad partem primam: Homo debet seipsum ex caritate diligere, non sec. rationem amicitiæ ad seipsum, quia amicitia proprie non habetur ad seipsum; sed est aliquid majus quam amicitia, sicut unitas vel identitas cum seipso est potior quam unio cum alio. Ita amor quo quis recte diligit seipsum est radix amicitiæ quo diligit alterum sicut seipsum, sic amicus est « alter ego ».

2a *Pars conclusionis* est: Homo debet seipsum diligere ex caritate « prout est amicitia ad Deum principaliter, et consequenter *ad ea quæ Dei sunt,* inter quæ est ipse homo qui caritatem habet ». Ut ait Cajetanus: « *Diligit ergo se quis* ex propria caritatis ratione *ut amicum Dei* ». Aliis verbis, homo qui primario diligit supernaturaliter Deum ut amicum, debet ex caritate se diligere, non prout est homo, sed prout est *filius et amicus Dei, a Deo dilectus,* prout est « quid Dei », et prout ordinatur ad eamdem beatitudinem vitæ æternæ ac Deus ipse, et ad Deum glorificandum. Sic motivum formale increatum caritatis sese extendit ad nos ipsos, nos illuminat, ut lux illuminans corpora facit colores esse visibiles in actu. Hic actus secundarius caritatis sic sequitur ex principio: 1° diligo Deum infinite bonum propter seipsum et volo ut ab omnibus amore amicitiæ diligatur; 2° consequenter volo mihi propter Deum hunc amorem caritatis, et hoc est me diligere ex caritate ut Dei amicum. Unde, ut ait Bannez: « Homo seipsum ex caritate diligit tanquam amicum Dei, proximum vero ut amicum Dei et suum ». Sic solvuntur duæ primæ objectiones articuli: scil. non est amicitia ad nosipsos, sed amicitia ad Deum et nos diligimus ex caritate ut Dei amicos.

Objectio: Sed amare seipsum est quid vituperabile.

Respondetur: Ad 3um: Distinguo: amare seipsum sec. naturam sensibilem, non subordinate ad rationem et ad Deum, concedo; sed amare seipsum non est vituperabile, si quis sibi velit bona quæ pertinent ad perfectionem rationis in ordine naturali et in ordine supernaturali.

Imo caritas erga nosipsos ita opponitur egoismo, quod sit *principale remedium huic vitio.* Egoista enim sese diligit super omnia, dum e contra qui sese diligit ex caritate, diligit Deum super omnia et semetipsum propter Deum glorificandum; et sic justus non solum *melius* se diligit quam egoista, sed in aliquo sensu *plus* se diligit quam egoista, quia sibi desiderat bona infinite altiora.

Sic confutatur Kantius dicens: ut vera sit moralitas nostra, non debemus velle virtutem propter beatitudinem æternam, esset quædam servilitas.

Respondetur: Volendo nobis beatitudinem æternam eam volumus *tanquam supremam perfectionem vitæ moralis, ad Deum glorificandum in æternum.* Hoc autem est diligere super omnia ipsum supremum fundamentum omnium virtutum, et omnis moralitatis. Alio-

quin homo clauderetur in seipso, si suam creatam dignitatem moralem super omnia diligeret; imo esset *maxima inordinatio* quia plus diligeret hanc creatam dignitatem (v.g. honesti medici aut professoris) quam increatam dignitatem Dei, cui participamus per gratiam.

Per oppositum supernaturalis caritas nostra erga nosipsos est participatio increatæ caritatis super omnia diligendæ, caritatis nempe qua Deus sese diligit super omnia.

Secundum ac maximum errorem commisit Kantius dicens: si Deus semetipsum diligit super omnia, in eo est *egoismus transcendentalis*. Quare non dicere: superbia transcendentalis, vana gloria transcendentalis? Kantius debuisset videre quod *egoista sese diligit plus quam Summum bonum;* Deus autem non potest sese diligere plus quam Summum bonum, quod est idem cum ipso; sed Deus diligendo se super omnia, diligit Summum Bonum super omnia, *et si seipsum non ita se diligeret, esset peccatum mortale in Deo*. Unde hic divinus amor suiipsius nullo modo est egoismus, sed summa sanctitas per se subsistens, seu amor æternus Summi Boni. Caritas erga nosipsos est quædam participatio eius, ergo sancta est.

Instantia: Sed tunc hic actus caritatis erga nosipsos identificatur cum actu spei, quo desideramus Deum nobis, propter Deum.

Respondetur: Per actum spei desideramus Deum nobis *propter* Deum scil. *propter finaliter*, in quantum actus spei sicut actus cuiuslibet virtutis ordinatur ad Deum, ut ad finem ultimum; dum per actum caritatis erga nos desideramus Deum nobis *propter Deum*, scil. *propter formaliter*. Aliis verbis quoad spem verba « *propter Deum* » significant finem ultimum actus spei imperati a caritate, dum quoad caritatem erga nos, verba « propter Deum » significant *motivum formale*, scil. propter Deum glorificandum amore nostro caritatis.

Unde spes ut sic pertinet ad amorem concupiscentiæ nondum nobilitatum per motivum formale caritatis, dum e contra caritas erga nos sic nobilitatur etiam intrinsece.

Art. V. — UTRUM HOMO DEBEAT CORPUS SUUM EX CARITATE DILIGERE.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia S. Paulus ait: « Quis me liberabit de corpore mortis hujus? », « cupio dissolvi ». 2° Quia corpus non potest esse particeps fruitionis Dei. 3° Quia corpus non potest nos redamare.

Conclusio: *Homo debet ex caritate diligere corpus suum, ut est a Deo et ad Deum glorificandum.*

1° Probatur auctoritate S. Augustini citati in arg. « sed c. ».

2° Probatur ratione theologica: Quia possumus uti corpore nostro ad Dei servitium, sec. illud Rom.: « Exhibete membra ve-

stra arma justitiæ Deo ». *Et sic nemo melius ex caritate diligit corpus suum, quam martyr* qui sanguinem suum effundit ad Deum glorificandum in testimonium Veritatis divinæ. Hoc est proprie diligere sanguinem suum propter Deum, et revera sanguis martyrum participat gloriæ Dei, gloriam Deo afferendo. Sic Christus suam vitam dilexit ponendo eam pro Deo et nostra salute.

Ita Bannez hic ait: non possumus ex caritate diligere pœnam peccati originalis quæ allicit ad peccatum, ut motus concupiscentiæ adversus rationem. At vero sunt aliæ pœnæ, ut *mors*, quae amplectenda est propter Christum, et similiter jejunia et flagella, quæ nos eligimus. Sic diligendum est corpus ut sit aptum et docile instrumentum bonorum operum. Insuper ad 2m notatur quod « quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari » non solum ut bonum volitum, ut docile instrumentum, sed ut *id cui* volumus glorificationem.

Ex modo loquendi S. Thomæ ad 1m confirmatur quod juxta ipsum concupiscentia in statu naturæ lapsæ est major quam in statu naturæ puræ; dicit enim: « S. Paulus volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore ».

Art. VI. — UTRUM PECCATORES SINT EX CARITATE DILIGENDI.

Status quæstionis. — Hic articulus maxime notandus est, ait Bannez, ut sciamus quomodo nos gerere debeamus erga peccatores, sive amicos, sive extraneos. In hoc enim sunt duo excessus vitandi ad invicem oppositi, scil. *pharisaismus* nolens peccatores diligere, et dicens de Christo: « Ecce publicanorum et peccatorum amicus » (Matth., xi, 19), et ex altera parte *nimia indulgentia liberalismi* qui peccatum non odit.

S. Thomas in statu quæst. dicit: videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi: 1° Quia David habens caritatem ait: « Iniquos odio habui ». 2° Item dixit: « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ » et in l. *Exodi* legitur: « Maleficos non patieris vivere ». 3° Imo sancti quandoque optant peccatoribus mala (in *Ps.* ix, 17) legitur: « Convertantur peccatores in infernum ». 4° Quia proprium amicorum est unum velle et simul convivere, et S. Paulus dicit de peccatoribus (II *Cor.*, vi, 17): « Exite de medio eorum ». — Sed ex altera parte: debemus diligere proximum, scil. omnes homines, ut ait Augustinus et peccatores non desinunt esse homines. Quomodo hæc sunt concilianda?

Conclusio est: *Peccatores sunt ex caritate diligendi sec. suam naturam, sed secundum culpam sunt odio habendi,* etiam pater et mater et propinqui.

Prob. 1a pars, quia sunt proximus noster, *sec. suam naturam, sec. quam sunt capaces beatitudinis, quam ipsis propter Deum glo-*

rificandum debemus velle. « Capaces beatitudinis » est idem ac dicere : « capace gratiæ elevantis recipiendæ ».

2ª pars probatur, quia culpa contrariatur Deo. Debemus ergo in peccatoribus odire quod peccatores sunt. Sic Psalmista dicit (*Ps.* CXVIII, 113) : « *Iniquos* odio habui » in quantum sunt iniqui. Item (in *Ps.* CXXXVIII, 22) : « Perfecto odio oderam illos ». Ita intelligendum est verbum Domini (LUC., XIV, 26 : « Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem... adhuc et animam suam, non potest meus esse discipulus », scil. si minus diligit me quam patrem suum et matrem.

Ad 1um S. Thomas notat quod « *odium perfectum peccati ad caritatem pertinet* » quia justus odit peccatum prout diligit Deum a peccato offensum, et prout diligit hominem miserrime a Deo aversum. In hoc psalmista ait : « Iniquos odio habui... perfecto odio oderam illos ».

Corollarium : *Ad vere diligendum peccatorem, oportet odire eius peccatum,* ut liberetur ab isto peccato. Hoc est *culmen veritatis* a quo recedunt in sensu opposito et *pharisaismus* qui nequidem ut homines diligit peccatores, et *liberalismus* nimis indulgens pro peccato.

Ad 2um : Explicantur verba *Exod :* « Maleficos non patieris vivere », scil. quando in malitiam maximam incidunt et *insanabiles* sunt ; quia tunc magis præsumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio. In hoc sensu recte dicit propheta : « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ », scil. ut bonus judex, non ex odio malefactoris, sed ex amore caritatis propter bonum comune.

Ad 3um : Imprecationes quæ in S. Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi : 1° per modum *prænuntiationis* propheticæ, non optationis : sic « convertantur peccatores in infernum », scil. convertentur ; 2° per modum *optationis manifestationis justitiæ,* non desiderii pœnæ : sic : « lætabitur justus, cum viderit vindictam » in qua apparet splendor justitiæ ; 3° per *modum desiderii non pœnæ sed remotionis culpæ,* scil. ut peccata destruantur et homines sani remaneant.

Ad 5um : Convivere peccatoribus est vitandum pro imperfectis propter periculum perversionis, non pro perfectis de quorum corruptione non timetur.

1um Corollarium : *Non licet optare damnationem æternam cuique adhuc in hoc sæculo viventi* propter tria :

1° Quia damnatio æterna non potest esse medium ad majus bonum habendum, vel ad majus malum vitandum.

2° Quia est contraria fini propter quem debemus caritate diligere proximum.

3° Quia de nullo desperandum est, quamdiu vivit.

Neque etiam licet alicui desiderare *ut peccet,* quia peccare est simpliciter malum. *Sed juxta plures licet desiderare ut Deus permittat aliquos peccare,* ut inde humiliores et cautiores resurgant.

Cf. ea quæ dicuntur de *maledictione,* IIa-IIae, q. 76, a. 1, 3. Hæc utilia sunt ad explicanda quædam verba Psalmorum et prophetarum, v.g. Elisæus *maledixit in nomine Domini pueris se illudentibus* (cf. IV *Reg.,* II, 24). Item (*Ps.* CIII, 35) : « Deficiant peccatores a terra et iniqui, ita ut non sint ». — (ISAI., VI, 10) : « Excæca cor populi hujus et aures eius aggrava ».

Ad hæc verba explicanda valet et nostra responsio ad 3um et IIa-IIae, q. 76, a. 1, ubi dicitur :

maledicere contingit diversimode
- *enunciative,* scil. malum alterius referre : est peccatum detractionis.
- *imperative* vel *optative* intendendo malum pœnæ
  - *per se, sub ratione mali.* Hoc est maledicere proprie per iracundiam, et est peccatum.
  - *per accidens, sub ratione boni*
    - *justi.* Ita judex damnat, Ecclesia anathematizat. Ita prophetæ.
    - *utilis* ad emendationem peccatoris.

Notat ibi S. Thomas : « Prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licet hae imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi », scil. secundum prophetiam comminationis ad emendationem peccatoris ordinatam. Notandum est *ad dilectionem supernaturalem inimicorum requiritur fides,* scil. considerandum est quod, non obstantibus suis defectibus, sunt homines ordinati sicut nos ad vitam æternam, et quod possumus et debemus ut fratres eiusdem patris cœlestis orare pro eis, et diligere in eis id quod diligitur a Deo, alioquin Deum non diligimus.

2um Corollarium : *Caritas erga proximum et præsertim erga inimicos est magnum signum veræ caritatis erga Deum.* Unde dicitur (I JOAN., II, 9) : « Qui dicit se in luce esse et fratrem suum odit, in tenebris est usque adhuc ». — (JOAN., XIII, 34-35) : « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos ; in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem ». — Item (MATTH., V, 44) : « Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos ».

Sic Christus dat caritatem fraternam ut signum veræ caritatis nostræ erga Deum, nam est eius effectus sensibilis, et quasi thermometrum vitæ interioris seu unionis cum Deo. Hæc caritas fraterna debet esse primo benevolentia et secundo beneficentia.

3um Corollarium : *Id quod maxime opponitur caritati fraternæ* est *judicium temerarium* quo judicamus sec. levia indicia aliquem

malam intentionem habere, de quo Christus (MATTH., VII, 2) : « Nolite judicare ut non judicemini ».

Hoc judicium temerarium potest esse verum, sæpius est falsum, sed etiam si sit verum, est contra justitiam et contra caritatem; *contra justitiam,* quia non habemus jus judicandi de secretis cordis proximi, seu de intentione eius antequam clare manifestetur (cf. IIª-IIæ, q. 60, a. 2, 3, 4) ; et *contra caritatem,* quia *judicium temerarium* provenit a carentia benevolentiæ erga proximum. Si proximus consideraretur non solum oculis carnis, nec solum oculis rationis per egoismum et superbiam obnubilatæ, sed oculo fidei, tunc appareret, non ut inimicus vel æmulus invidiosus, sed *ut frater.* Sic per fidem supernaturalem cognosceretur in eo id quod a Deo ipso diligitur et sic a nobis diligeretur vere.

ART. VII. — UTRUM PECCATORES DILIGANT SEIPSOS, ID EST VERE SE DILIGANT.

Videtur quod ita est: 1° Quia amor sui est principium peccati. 2° Quia peccatum non tollit naturam, sec. quam unusquisque se diligit. 3° Quia multi peccatores se reputant bonos, ergo se diligunt.

Sed ex altera parte dicitur (in *Ps.* X, 6) : « *Qui diligit iniquitatem odit animam suam* ». Quomodo hæc sunt concilianda? Triplici conclusione, sic:

1ª Conclusio: Omnibus hominibus commune est ut ament se, *secundum id quod æstimant se esse.*

2ª Conclusio: *Boni,* vere se cognoscentes, *vere se amant.*

3ª Conclusio: *Mali,* non recte cognoscentes seipsos, *non vere se amant.*

Agitur non de cognitione mere speculativa, sed de practica æstimatione suiipsius.

1ª Conclusio probatur, quia nihil volitum nisi præcognitum, et sic omnes tam boni quam mali diligunt suiipsius conservationem.

2ª Conclusio probatur, quia *boni* æstimant quod *principale* in seipsis est *vita spiritualis interioris hominis.*

3ª Conclusio probatur, quia *mali* æstimant quod *principale* in seipsis est *vita sensitiva exterioris hominis.* Unde *non recte* cognoscentes seipsos, *non vere* diligunt seipsos, diligunt bonum apparens. « Non est *vera* sui dilectio, sed apparens ». (Ad 3).

Corollaria deducta in fine art.: *Boni delectabiliter ad cor proprium redeunt,* quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti, et memoriam præteritorum bonorum, et spem futurorum... et tota eorum vita tendit ad unum.

E contra *mali non delectabiliter ad cor proprium redeunt,* quia ibi inveniunt mala præsentia, præterita et futura, remorsum conscientiæ et divisi sunt.

Ad 3um in fine S. Thomas notat quod « *nequidem apparens dilectio suiipsius possibilis est in his qui sunt valde mali* ». Sic in fine damnati sese odiunt [1]. Lege Cajetanum.

ART. VIII. — UTRUM SIT DE NECESSITATE CARITATIS UT INIMICI DILIGANTUR.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia diligere inimicos videtur *ad perfectionem* caritatis pertinere, sine qua perfectione, caritas esse potest. 2° Quia caritas non tollit naturam, et *naturale est odire inimicos,* sicut ovis lupum. 3° Imo videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut si odio haberet amicos.

Conclusio est: *De necessitate caritatis est diligere inimicos non in quantum sunt inimici, sed in quantum sunt homines, dilectione communi, non speciali per se loquendo.*

1° Probatur auctoritate Domini: (MATTH., V, 44) : « *Diligite inimicos vestros* », et ut probet Christus hoc esse præceptum omnibus, addit: « *ut sitis filii Patris vestri, qui in cœlis est* ». Est autem necessarium ad salutem esse filii Patris cœlestis. Item (MATTH., VI, 12) in oratione dominica petitur: « Dimitte nobis peccata nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris », et ibidem (VI, 14) dicitur: « Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cœlestis delicta vestra. Si autem *non* dimiseritis hominibus, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra ». Plures alii sunt textus Veteris Testamenti et Novi Testamenti.

Insuper præceptum est ut diligamus proximum, atqui inimicus est proximus, quia factus est ad imaginem Dei et potest esse particeps æternæ beatitudinis.

2° Probatur ratione theologica, quæ sic exprimi potest:

Diligere inimicos
- *in quantum sunt inimici* est *perversum,* quia est diligere malum alterius.
- in quantum sunt *homines* capaces beatitudinis cœlestis
  - eos diligendo *in universali:* est *de necessitate caritatis* quia caritas non potest *excludere* inimicos a generali dilectione proximi, cum inimicus remaneat proximus.
  - eos diligendo *in speciali,* hoc *non est de necessitate* caritatis, nisi sec. præparationem animi, si necessitas occurreret; quia impossibile est amare omnes homines singulariter. Sic diligere inimicos in speciali, absque necessitate, *est de perfectione caritatis.*

[1] Cf. *Supplementum,* q. 98, a. 3: « Damnati possunt præeligere *non esse,* non quidem *sec. se,* sed prout *non esse* tolleret eorum miseriam ».

Ad 2um: Debet nobis displicere quod inimici sint nobis inimici; sic caritas non tollit naturam, sed perficit eam.

Instantia: Caritas erat in veteri lege, atqui tunc non erat necessarium diligere inimicos, dicit enim Christus (MATTH., v, 43): « Audistis quia dictum est: Diliges proximum et *odio habebis inimicum tuum* ».

Respondetur: Hæc ultima verba non erant in lege antiqua, sed sunt falsa deductio doctorum judæorum, qui non considerabant ut proximum nisi ipsa membra populi electi: proverbiale erat odium judæorum pro extraneis. Sed hoc nullo modo erat in Lege: in *Levitico* (XIX, 18) legitur: « Diliges amicum tuum sicut teipsum » ex quo male inferebant « et odio habebis inimicum tuum » Revera ratio proximi invenitur in inimico, ut est homo capax salutis.

Unde Septuaginta interpretes reddunt vocabulum « *amicum* » (*Levitici,* XIX, 18) per *proximum.* Ita Christus (MATTH., v, 13; LUC., x, 27).

Imo in Veteri Testam. pluries dicitur quod homo debet diligere inimicos: (*Levit.,* XIX, 18): « *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo... non quæras ultionem nec memor eris injuriæ civium tuorum* ». — (*Exod.,* XXIII, 4): « *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc eum, ciba illum* ». Imo præceptum dilectionis inimicorum est de *lege naturæ,* sicut illud: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* nullus enim vult odio haberi. Cf. PLATONEM, *Gorgias.*

ART. IX. — **UTRUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS QUOD ALIQUIS SIGNA ET EFFECTUS DILECTIONIS INIMICO EXHIBERET.**

Videtur quod ita est: 1° Dicitur enim (I JOAN., III, 18): « Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate ». 2° (MATTH., v, 44): « Benefacite his qui oderunt vos », et 3° S. Gregorius ait: amor Dei non potest esse otiosus.

Conclusio est: *De necessitate salutis* vel caritatis est exhibere *signa et opera communia* caritatis, *non vero specialia.*

1° Probatur auctoritate Augustini: « Benefacere inimicis est cumulus perfectionis »; ad hoc oportet quidem tendere ut ad caritatis perfectionem, sed non est de necessitate caritatis.

2° Probatur ratione theologica, quia effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt. Atqui *sola dilectio inimicorum in communi* est per se *de necessitate salutis.* Ergo sola signa et opera *communia* caritatis erga inimicos sunt de necessitate salutis.

Signa vero specialia non sunt de necessitate salutis, nisi sec. preparationem animi, in casu necessitatis.

Quænam sint signa communia caritatis quæ per se sunt inimicis exhibenda? Orare pro omnibus fidelibus, et non excludere inimicos a communi beneficio. Communia dicuntur quæ christiano exhibentur a quovis christiano, concivi a quovis concive, cognato a quovis cognato, v.g. peccat qui merces expositas vendere recusat inimico. *Per se* hæc signa communia caritatis non sunt deneganda inimicis.

Per accidens tamen possunt denegari communia signa inimicis propter altius motivum caritatis aut justitiæ, v.g. si ita speratur inimici emendatio; item v.g. si parentes ad correctionem filii, ob indignum matrimonium contractum, denegant, absque interno odio, *aspectum benignum* et signa solita benevolentiæ.

E contra per accidens tenemur *specialia caritatis signa* inimicis exhibere quando inimicus veniam petit, et quando eius necessitas saltem gravis, vel corporalis vel spiritualis, ita exigit.

Quoad intentionem, semper vitandum est odium personæ inimici et voluntas illum affligendi, ut illi male sit.

1um Dubium: *Utrum offensus teneatur omnia condonare inimico reconciliationem petenti?*

Respondetur: Tenetur deponere aversionem, indignationem et hoc manifestare; sed *potest exigere restitutionem pro damno,* si fieri potest restitutio pro nocumento in bonis animæ, vitæ, famae aut fortunæ. Si offensus non exigit restitutionem est perfectio, cuius absentia in hoc casu non est peccatum veniale, sed minor perfectio.

2um Dubium: Quisnam sit sensus hujus sententiæ Christi (MATTH., v, 23): « *Si offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te* (scil. quia in aliquo ipsum offendisti) *relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliari fratri tuo,* et *tunc veniens offeres munus tuum* »?

Respondetur: Hoc sic intelligendum est sec. Augustinum, quod *offendens* debet sic ire ad se reconciliandum cum fratre suo, *quando prudentia, locus et tempus permittunt,* alioquin sufficit hæc præstare in præparatione animi et cordis affectu. Pro offendente sic est præceptum, pro offenso est consilium. Et ex hoc ortus est usus dandi invicem osculum sanctum ante communionem.

ART. X. — **UTRUM DEBEAMUS ANGELOS EX CARITATE DILIGERE.**

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia non sunt proximus noster. 2° Quia angeli non convivunt nobiscum.

Conclusio est: *Amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit.*

1° Probatur auctoritate S. Augustini: « Præcepto quo jubemur proximum diligere, etiam sanctos angelos contineri ». Præsertim debemus specialiter diligere *ut amicum nostrum angelum custodem.*

2° Probatur ratione theologica, quia amicitia caritatis fundatur super communicationem beatitudinis æternæ, in cuius participatione

communicant homines cum angelis sec. illud (MATTH., XXII, 30): « In resurrectione erunt homines sicut angeli in cœlo ».

Ad 3um: « Convivimus angelis sec. mentem imperfecte quidem in via, perfecte autem in patria ».

ART. XI. — UTRUM DEBEAMUS DÆMONES EX CARITATE DILIGERE.

Responsio *Non debemus nec possumus ex caritate dæmones diligere, sed possumus eorum naturam diligere, volendo eam conservari ad gloriam Dei.*

1a Pars conclusionis probatur: 1° auctoritate Isaiæ (XXVIII, 18): « Pactum vestrum cum inferno non stabit ». *2° probatur ratione theologica,* quia nomine *dæmonis* significatur natura peccato deformata, atqui ex caritate debemus odio habere peccatum: « Qui diligitis Dominum, odite malum » (*Ps.* XCVI, 10). Insuper non possumus velle beatitudinem æternam his qui juste sunt æternaliter damnati. « *Hoc repugnaret caritati per quam Dei justitiam approbamus* ».

Notandum est quod dæmon vult quandoque animas inclinare ad commiserationem erga seipsum; ac si ipse postularet veniam a Deo et non posset eam obtinere (cf. ALFRED DE VIGNY, *Eloa*). Sed revera dæmon et damnati nunquam veniam petunt, *eorum superbia et rebellio ascendit semper.* Commiseratio autem supponit quod miser desiderat sublevari, et auxilium petat; sed in damnatis non est hoc desiderium, nec ulla oratio, e contra est blasphemia. Si autem quidam Sancti, ut S. Dominicus, quamdam commiserationem habebant pro damnatis, hoc erat in illis manifestatio misericordiæ divinæ quae, ut ait S. Thomas, Ia, q. 21, a. 4, in damnatione reproborum apparet, « non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum (Deus) punit citra condignum ».

2a Pars conclusionis. Sic probatur: sicut ex caritate volumus creaturas irrationales permanere ad gloriam Dei, ita volumus dæmones conservari ad Dei gloriam. Sic motivum formale increatum caritatis usque ad infernum descendit prout pœnæ inferni suo modo manifestant Dei justitiam. Hic est *splendor justitiæ,* et manifestatio æterna primi moralitatis principii: « bonum est faciendum, malum vitandum »; supremum bonum est super omnia diligendum. Hæc est lex inscripta in corde omnium.

Ad 3um: « *Deus perversam intentionem dæmonum* (contra nos) *convertit in nostram utilitatem* », nam ut ait Augustinus, « *dæmones, nos tentando, nobis coronas fabricant* », non quidem ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ. Ita praesertim in purificationibus passivis spiritus, in quibus justus debet *actus heroicos* facere, qui subito obtinent magnum augmentum caritatis et aliarum virtutum.

ART. XII. — RECAPITULATIO TOTIUS HUJUSCE QUÆSTIONIS.

Conclusio eius est: *Convenienter* Augustinus enumerat *quatuor ex caritate diligenda,* scil. *Deus, ipsi nos, proximus,* et *corpus nostrum.*

Ratio est quia amicitia caritatis fundatur super communicationem beatitudinis. Atqui Deus est principium influens beatitudinem, nosipsi et proximus eam directe participamus, et corpus denique nostrum quamdam beatitudinis redundantiam accipiet. Ergo.

Unde brevius: aliquid diligendum est ex caritate prout stat sub motivo formali increato hujusce virtutis theologicæ, scil. bonitas Dei increata super omnia diligenda et glorificanda.

2a Objectio hujusce articuli est objectio quasi aristotelica, contra terminologiam S. Augustini, scil. pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

Ad 2um resp.: Corpus non directe attingit ad beatitudinem, sed solum per quamdam redundantiam. Unde homo alio modo *se* diligit sec. caritatem, et alio modo corpus proprium ut partem sui.

Sic terminatur quæstio de diversis objectis caritatis, prout objecta secundaria a primario distinguuntur; nunc agendum est de ordine horum objectorum.

QUÆSTIO XXVI.

DE ORDINE CARITATIS

Agitur de ordine diligendorum ex caritate. S. Thomas hæc omnia examinat descendendo a Deo ad creaturas, et in illis procedendo a communioribus ad particularia. Perversitas est voluntaria inversio hujusce ordinis. Unde hæc quæstio in praxi est maximi momenti: v.g. ad determinandum utrum vera sit methodus quorundam catholicorum dicentium: *Sympathia* quædam necessaria est pro Kantio ad Kantismum recte intelligendum antequam confutetur. Hæc sympathia est ne sec. ordinem caritatis? Quare non pro Luthero, Calvino etc.?

ART. I. — UTRUM IN CARITATE SIT ORDO.

Responsio *Affirmative, in caritate est ordo diligendorum sec. relationem ad Deum,* qui est primum principium hujusce dilectionis.

1° Probatur auctoritate S. Scripturæ: (*Cant.*, II, 4): « Introduxit me rex in cellam vinariam et ordinavit in me caritatem ». Cf. præsertim Augustinum citatum art. præced. « sed c. »: *De Doctrina christiana,* cap. 27.

2° Probatur ratione theologica sic: Cum ordo includat in se aliquem modum prioris et posterioris relate ad aliquod principium, *ubicumque est aliquod principium, oportet quod sit aliquis ordo.* Atqui dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, et in alios diligendos. Et ideo in caritate est ordo diligendorum sec. relationem ad Deum.

Nulla est difficultas, probatio fundatur in definitione aristotelica ordinis, scil. *ordo est dispositio secundum prius et posterius relate ad aliquod principium* [1]. Et ordo tot modis dicitur quot modis est principium, scil. sec. situm, sec. motum localem, sec. tempus, sec. fieri rei, sec. partes rei constitutivas, sec. intellectum, sec. quatuor causas, v.g. ordo agentium debet correspondere ordini finium. Et ex

[1] Intellige, ait Bannez, de ordine in creaturis, vel ad creaturas. Nam ordo est in personis divinis, tamen nihil est prius et posterius nisi secundum nostrum modum intelligendi.

definitione ordinis apparet quod omnis *coordinatio præsupponit subordinationem* per respectum ad principium ordinis, ut explicat S. Thomas (Iª-IIæ, q. 100, a. 6) sic: « primum est quod miles *subdatur* duci, secundum vero ut aliis militibus *coordinetur* ».

Ad 2um: Pariter est ordo in fide et in spe, prout hæ virtutes feruntur primo in objectum primarium et postea in objectum secundarium, sed specialiter agitur de ordine caritatis, quia sub præcepto directe cadit.

ART. II. — UTRUM DEUS SIT PLUS DILIGENDUS QUAM PROXIMUS.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia Deus est minus visibilis et proinde minus diligibilis quam proximus. 2° Quia omne vivens diligit sibi simile et proximus est nobis magis similis. 3° Quia jam in proximo Deus ipse diligitur. Ita Kantius negans officia specialia erga Deum, sed dicens: debemus religiose officia moralia inter homines adimplere; est laïcisatio ethicæ.

Conclusio est: *Deus simpliciter loquendo magis diligendus est quam proximus.* In hoc omnes conveniunt contra impios.

1° Probatur auctoritate Christi: (LUC., XIV, 26): « Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus », id est *si non minus diligit patrem,* imo *si non odit peccatum patris,* in quo pater se avertit a Deo. (MATTH., XXII, 37): « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et proximum sicut teipsum ». — (Item LUC., X, 27).

2° Probatur ratione theologica, quia *amicitia principaliter respicit id in quo primario invenitur bonum, super cuius communicatione ipsa fundatur;* ita amicitia politica principalius respicit principem civitatis. *Atqui in Deo invenitur increata bonitas et beatitudo,* super cuius communicatione fundatur caritas. Ergo Deus plus diligendus est quam proximus, prout bonitas derivatur a Deo ad omnes qui sunt capaces beatitudinis.

Principalis objectio est prima, scil.: Illud est magis diligibile quod est magis visibile. Atqui proximus est magis visibilis quam Deus. Ergo proximus est magis diligibilis quam Deus.

Sanctus Thomas respondet ad 1um distinguendo majorem, prout bonum est *ratio* diligendi, sed cognitio boni est *conditio* sine qua non dilectionis. Ideo dstinguendum est: illud quod est magis *visibile* est magis *diligibile in se simpliciter quoad rationem dilectionis,* nego; *secundum quid,* prout prius cognoscitur, concedo. Ita proximus *prius diligendus occurrit;* sed Deus est magis diligibilis *propter majorem bonitatem.* Cf. q. 26, a. 4, ad 1m; a. 6, ad 1m; a. 7.

Secundum hoc principium infra magis explicandum theologi communiter dicunt: *unum plus altero potest diligit tripliciter,* scil.

aut *ex parte objecti* seu objective, aut *ex parte subjecti diligentis*; quod subdividitur, scil. aut *appretiative*, aut *intensive*. Hoc apparet per hanc dichotomiam progressivam, seu per divisionem per sic et non, ut in arbore porphyriana:

Unus plus altero diligitur	*ex parte objecti*, quando *majus bonum* ei volumus.	
	ex parte diligentis	*appretiative*, quando *plus æstimatur* a diligente.
		intensive, quando diligens ad eum fertur *majori conatu*, quia persona dilecta est magis visibilis et propinquior.

V.g.: justus *magis* diligit Deum *objective* quam proximum quia vult Deo majus bonum, id est gloriam suam et regnum suum. Item justus *magis æstimat* Deum fontem omnium bonorum quam proximum.

Sed mater christiana, quamvis plus objective et appretiative diligat Deum quam filium suum, *magis intensive* diligit hunc filium quem videt, tangit, osculat, quam Deum, quem non videt. Melius videbimus infra art. 4, differentiam inter *objective* et *appretiative*, prout justus æqualiter ac seipsum diligit proximum *objective*, desiderando ei sicut sibi eamdem salutem æternam; sed *appretiative* magis seipsum amat, et magis sibi desiderat salutem.

1um Corollarium: *Ordo caritatis attenditur secundum affectum appretiativum*, quia est potior aliis et quia in caritate excessus amoris appretiativi trahit secum, saltem per se loquendo, excessum aliorum. Sic Deus *magis appretiative* diligendus, *magis objective* et saltem in cœlo *magis intensive* diligi debet.

2um Corollarium: *Debemus magis diligere objective et appretiative Deum quam proximum*, quia est *infinite melior* qualibet creatura. Unde debemus illum magis æstimare et ei velle infinita bona, scil. omnes eius perfectiones et extensionem regni eius seu manifestationis bonitatis eius.

Dubium: *An ex præcepto caritatis Deus sit intensius diligendus quam proximus*, ita ut alioquin esset peccatum? Quidam affirmaverunt, scil. Lovanienses cum Petro Soto, sed dissentiebant inter se quoad gravitatem hujusce peccati, quod quidam dixerunt mortale, alii veniale.

Communis sententia est *negativa* in hoc sensu, scil. non peccat contra præceptum caritatis qui *intensiori* amore, sive naturali, sive supernaturali, diligit proximum quam Deum. Sed hæc responsio debet recte explicari, et ad hoc duo notanda sunt.

1° *Deus quidem est dignus amore perfectissimo et magis intenso quam quælibet creatura*, imo non potest tam perfecte ab ulla creatura diligi, quin perfectiori dilectione dignus sit (cf. I^a-II^{ae}, q. 64, a. 4). Proinde peccaret ille qui *ex electione* vellet creaturam amare *intensius* quam Deum, quia tunc eam plus diligeret *appretiative*, quia judicaret eam esse dignam intensiori amore. Debet ergo homo *eligere* amare Deum summo amore et intensius quam creaturam; et ad hoc omnis viator tendere debet. Cf. infra, q. 44, de præcepto caritatis erga Deum, a. 4, 5, 6; q. 184, a. 3, ad 2^m.

2° Attamen *si* in actu dilectionis Dei *non reperiatur ista major intensio ex conditione nostræ naturæ, non est peccatum*. Etenim sec. conditionem nostræ naturæ, *intensio* actus voluntatis provenit *ex propinquitate objecti*, secundum quam objectum vehementius allicit; sic objectum sensibile pro præsenti statu est propinquius voluntati quam objectum spirituale, nam in hoc statu cognitio nostra intellectualis, quam sequitur voluntas, incipit a sensibilibus. *Hoc non dependet ex electione nostra, sed ex conditione naturæ in præsenti statu*. Ergo in hoc non est peccatum. Item pater habens duos filios solet minorem intensius amare, ut Benjamin, quamvis primogenitum magis appretiative diligat.

1^a Confirmatio: Voluntas intensius fertur *in minus bonum præsens* quam in *majus absens*, propter rationem supradictam et hoc est etiam in homine bene disposito ut dicitur in *Supplemento*, q. 3, a. 1, ad 4^m.

Propterea ad contritionem non requiritur quod dolor de peccatis sit maximus intensive, v.g. non requiritur quod *intensius* vellem *quid* omnino repugnans manducare quam peccare.

2^a Confirmatio ex inconvenientibus alterius sententiæ. Ex ea enim sequeretur quod e duobus actibus caritatis *æque intensis*, unus esset *bonus* et alter *malus*, imo quandoque intensior esset malus, et minus intensus esset bonus. Etenim ita esset, nam non peccaret homo qui eliceret actum dilectionis Dei ad *tria*, et actum dilectionis proximi ad *duo*, dum peccaret alter qui eliceret actum dilectionis Dei ad *quatuor* et actum dilectionis proximi ad *quinque*. Solus enim prior magis intensive Deum diligeret quam proximum. Tunc ex opposita sententia sequeretur quod hic amor Dei ad quatuor esset malus, dum actus amoris Dei ad tria in altero homine esset bonus.

3^a Confirmatio, quia alioquin sequeretur *anxietas perpetua conscientiæ*, quia impossibile est discernere inter gradus intensionis et scire an intensius diligamus Deum quam proximum. E contra longe facilius dignoscitur amor *appretiativus*. Hic amor appretiativus existit quando *aliquis vitam in melius emendat, peccati occasiones fugit*, injuste ablata restituit, virtutes colit et se paratum sentit omnia potius perdere quam Deum offendere mortaliter.

Objectio: Propter quod unumquodque tale et illud magis, ut fert commune axioma. Atqui proximus caritate diligitur propter Deum. Ergo Deus semper magis diligi debet etiam intensive quam proximus.

Resp. cum Billuart: Commune axioma verificatur *quantum ad appretiationem,* concedo; *quantum ad intensionem,* nego. V.g. ille qui amat media propter finem, magis appretiative amat finem, sed *aliquando intensius fertur in medium præsens, quam in finem absentem.* Insuper possumus diligere proximum intensius amore honesto naturali, non formaliter propter Deum, ut mater diligit filium suum naturaliter.

Instantia: Habitus caritatis magis et intensius inclinat ad diligendum Deum qui est eius objectum primarium et formale, quam proximum, qui est tantum objectum secundarium et materiale.

Respondetur: Dist. majorem: habitus caritatis intensius inclinat ad Deum si consideratur *caritas in se,* concedo; sed ut est *in nobis* procedit sec. modum nostrum.

Instantia: Etiam ut est in nobis. Etenim *Spiritus Sanctus non potest intensius* inclinare ad creaturam quam ad Deum. Atqui omnis intensio ab habitu caritatis procedens est a Spiritu Sancto. Ergo.

Respondetur: Major intensitas in amore proximi potest pertinere ad honestum amorem naturalem et non ad caritatem. Si vero pertineat ad caritatem, dicendum est quod tunc hæc intensitas major non provenit formaliter a motione Spiritus Sancti, sed est *quid materiale* proveniens *ex propinquitate objecti;* est quædam imperfectio quæ nondum tollitur a Spiritu Sancto. Melius esset in se et in nobis magis intensive diligere Deum, sed hoc erit in patria. Facilius intelligitur quod Spiritus Sanctus quosdam moveat ad nubendum, non ad castitatem absolutam servandam, quia hoc est melius pro illis.

Instantia ultima: Præceptum caritatis erga Deum est sine limitibus: « Diliges Deum tuum ex toto corde... ». Deus autem *meretur* ut eum diligamus amore *intensiori* quam creaturam. Ergo sic tenemus ex præcepto intensius diligere Deum quam creaturam.

Respondetur: Dist. majorem: *quoad finem præcepti* ad quem omnes tendere debent, concedo; *quoad materiam præcepti,* nego. Concedo minorem; distinguo conclusionem: tenemur ad hoc tendere, concedo; tenemur hoc jam adimplere ut materiam præcepti, nego. Cf. infra, q. 184, a. 3, ad 2^{m}.

Corollarium: *Sic confirmatur distinctio inter peccatum veniale et imperfectionem.* Est quædam imperfectio quod diligamus Deum minus intense quam creaturam, sed hoc non est peccatum veniale, si vere tunc magis diligimus Deum objective et appretiative. Peccatum enim veniale etiam levissimum non est referibile ad Deum tanquam ad finem ultimum, sic esset actus bonus; et e contra *actus caritatis imperfectus,* quo minus intensive diligo Deum quam creaturam, *est ad Deum referibilis,* imo ad eum ordinatur, est meritorius. Hoc faciliter explicatur pro homine cuius cognitio oritur a sensibus, minus explicaretur pro angelo. Cf. de hac re II^a-II^{ae}, q. 113, a. 1, ad 2um.

ART. III. — UTRUM HOMO DEBEAT EX CARITATE PLUS DEUM DILIGERE QUAM SEIPSUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia amicabilia ad alterum veniunt ex amicabilibus ad nosipsos, ut ait Aristoteles. 2° Quia unumquodque diligitur, in quantum est proprium bonum, ad nos ipsos pertinens. 3° Quia quantum diligo frui Deo, tantum diligo meipsum, quia mihi volo summum bonum. Unde videtur quod diligimus Deum propter præmium nobis repromissum. Kant tribuit theologis catholicis hanc doctrinam. Per oppositum quietistæ dixerunt: debemus diligere Deum usque ad sacrificium salutis.

Responsio est: *Ex caritate homo debet magis diligere Deum quam se ipsum.*

1° Probatur auctoritate Sacræ Scripturæ: (Luc., XIV, 26): « Si quis venit ad me et non odit patrem suum (mihi contrarium) et matrem et uxorem, et filios... *adhuc autem et animam suam,* non potest meus esse discipulus ». Sic homo debet subire martyrium inter tormenta potius quam negare fidem et amorem Dei. Hoc involvitur in formula præcepti: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tota mente tua, hoc est maximum et primum mandatum » (MATTH., XXII, 37).

Item Augustinus in l. I *De Doctrina christiana,* c. 22, hic citatus: « te ipsum non propter te debes diligere, sed propter Deum ». Ergo *Deus debet diligi magis saltem objective et appretiative,* sed non necesse est quod magis intensive diligatur, ut notavimus art. præcedenti agendo de dilectione proximi.

2° Probatur ratione theologica. Amor caritatis erga Deum multo perfectior est quam amor naturalis erga eum. Atqui *amore naturali homo, sicut quælibet creatura, inclinatur ad diligendum Deum* plus quam seipsum. Ergo multo magis amore caritatis homo debet plus diligere Deum quam seipsum, saltem objective et appretiative.

Major patet, quia amor caritatis est altioris ordinis et fundatur super communicationem bonorum gratiæ et gloriæ, dum amor naturalis Dei fundatur super communicationem bonorum naturalium, inferioris ordinis.

Minor probatur, quia quælibet pars naturalis alicuius totius naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Hoc longius explicatur in tractatu *De Angelis,* in I^a, q. 60, a. 5. Hoc profunde sic probatur: « Unumquodque, quod *secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est,* principalius et magis inclinatur in id cuius est quam in seipsum ». Atqui « omnis creatura *naturaliter secundum id quod est Dei est* ». Ergo omnis creatura naturaliter magis inclinatur ad Deum diligendum quam ad seipsam.

Hoc argumentum manifestatur in exemplo partis naturalis alicuius totius: « Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam,

hujus modi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset naturalis pars *hujus* civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale (in essendo et in causando) est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia *omnis creatura naturaliter sec. id quod est, Dei est,* sequitur quod *naturali dilectione* etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum. *Alioquin* si *naturaliter* plus seipsum diligeret, quam Deum, *sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa* et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur ».

Uno verbo: debemus magis diligere Deum quam nosipsos, quia Deus est infinite melior quam nos.

Item I^a^, q. 60, a. 5, ad 1^m^, dicitur: « *Quodlibet singulare* (materiale) *naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quam bonum suum singulare* ». Ex hoc oritur nobilitas amoris in matrimonio prout ordinatur *ad conservationem speciei,* propterea Deus ei adjunxit delectationem proportionatam fini naturali, et per oppositum ex hoc apparet *perversitas* onanismi qui est *contra naturam* prout ordinat ad satisfactionem individualem actum conjugalem ordinatum de se ad conservationem speciei, et agendo *contra jura speciei* est crimen contra naturam. Ibidem addit S. Thomas: « *Deus* autem non solum est *bonum unius speciei,* sed est *ipsum universale bonum simpliciter.* Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum, plus quam seipsum ». Deus enim est bonum universale non in prædicando, sed in essendo et in causando.

Corollarium: Sic profundissime S. Thomas vitat duos errores extremos ad invicem oppositos: 1° quietistarum doctrinam de amore purissimo usque ad sacrificium salutis, quod esset absurdum sacrificium ipsius caritatis patriæ; 2° oppositam sententiam scil.: amor Dei fundatur in amore proprii boni, id est præmii credentibus repromissi; hæc sententia immerito nobis attribuitur a Kantio, qui historiam theologiæ ignorabat.

S. Thomas dicit: 1° Contra hunc secundum errorem: *debemus magis diligere Deum quam nosipsos,* sic amor caritatis erga Deum, quamvis præsupponat appetitum boni credentibus repromissi ad quem pertinet spes, non fundatur in nostro amore proprii boni, sed motivum eius formale est *increata bonitas propter se dilecta,* et amor caritatis erga nosipsos fundatur e contrario in nostro amore caritatis erga Deum, sic diligimus nos et proximum propter Deum, et non Deum propter præmium repromissum, quamvis promissio præmii nos disponat ad Deum propter ipsum diligendum.

2° Sed contra quietistas, caritas nostra erga Deum non potest propter Deum glorificandum sacrificare salutem nostram, hoc esset sacrificare caritatem patriæ et gloriam divinam quæ ex ea resultat. Sic caritas sub prætextu purissimi amoris semetipsam destrueret, et destrueret nostram inclinationem naturalem ad Deum diligendum *super omnia* non solum in hac vita præsenti, sed semper.

Manifestum est quod diligendo Deum super omnia, desideramus sic diligere eum semper, ad dicendum in æternum: « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam », vel ut cantant angeli: « Sanctus, Sanctus, Sanctus ». Sic perfectio caritatis patriæ cadit sub præcepto *ut finis,* ait S. Augustinus, et non possumus igitur ex caritate eam sacrificare.

1um Dubium: An prædicta inclinatio naturalis ad Deum diligendum super omnia et plus quam nos remaneat in statu naturæ lapsæ.

Respondetur: Utique remanet, imo etiam in damnatione, sed non potest absque gratia sanante, transire ad amorem *efficacem* Dei auctoris naturæ super omnia. Nam ut dicit S. Thomas, I^a^-II^ae^, q. 109, a. 3: « In statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit sec. appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei ».

Propter hoc diximus ibidem, contra plures theologos modernos, quod homo in statu naturæ lapsæ *minores vires* habet ad bonum morale ordinis naturalis faciendum, quam habuisset in statu naturæ puræ. Est enim aversus a fine ultimo non solum supernaturali, sed etiam naturali. Nec potest esse quod homo sit simul *aversus* a fine ultimo supernaturali et *conversus* ad finem ultimum naturalem, nam omne peccatum contra legem supernaturalem est *indirecte* contra legem naturalem sec. quam debemus obedire Deo quidquid Deus præcipiat.

Confirmatur nostra conclusio ex solutione objectionum.

Ad 1um: Principium Aristotelis « amicabilia *ad alterum* proveniunt ex amicabilibus ad nos ipsos » distingui debet: *ad alterum nobis æquale,* concedo; *ad alterum infinite perfectius,* nego, quia in eo bonum quod est objectum amicitiæ invenitur sec. rationem *totius* et non partis. Unde amor noster caritatis erga Deum non fundatur in amore proprii boni; v.g. præmii repromissi, sed e contra amor caritatis erga nos fundatur in caritate erga Deum, quamvis caritas præsupponat amorem concupiscentiæ boni credentibus repromissi, ad quem amorem spes pertinet.

Ad 2um: Pars diligit *sibi* bonum totius, sed *non propter seipsam,* quia non ad seipsam refert hoc supremum bonum, alioquin esset perversitas, seu voluntaria inversio ordinis debiti. Pulcherrima est hæc responsio S. Thomæ in sua simplicitate [1].

[1] Dicit S. Thomas *ad 2^m^:* « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est *sibi* conveniens, non autem ita quod bonum totius *ad se refert;* sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius ».

Hoc est distinguere inter *finem cui* seu *subjectum cui* aliquid est proficuum, et *finem cuius gratia,* seu *propter quem* debemus aliquid velle. Sic Deus voluit Incarnationem redemptivam ut *nobis* proficuam, sed eam voluit ad bonitatem suam manifestandam.

Ad 3um: Hoc jam verum est in recto amore concupiscentiæ ad quem pertinet spes, a fortiori in amore amicitiæ caritatis [1]. *Deus in se est majus bonum quam fruitio creata quæ oritur ex visione beata.* Sic debemus magis diligere Deum quam nosipsos objective et appretiative, Deus enim est infinite melior quam nos. (Cf. Bannez).

2um Dubium: An debeamus diligere *intensius* Deum quam nosipsos.

Respondetur: Non ad hoc tenemur tanquam ad materiam præcepti, sed ad hoc tenemur tendere tanquam ad finem præcepti. Cf. IIa-IIae, q. 184, a. 3, ad 2^{m}. Ratio eadem est ac pro proximo. Cf. art. præced. quia *facilius* cognoscimus nosmetipsos quam Deum, et sic in via magis intensive diligimus nos propter propinquitatem objecti. Cf. Salmant., n. 18.

1a Objectio: Deus est maxime nobis conjunctus, magis intimus nobis quam ipsi nos. Atqui id intensius diligimus quod nobis est magis conjunctum. Ergo debemus non solum appretiative, sed intensive, magis diligere Deum quam nosipsos.

Respondetur: Dist. majorem: Deus est maxime nobis conjunctus, *physice* seu *causaliter,* scil. ut causa nos conservans in esse, concedo; *objective,* ut objectum propositum voluntati, nego. Sensibilia clare visa *magis* movent appetitum sensitivum qui sollicitat et inclinat voluntatem, sic retardatur motus mentis ad spiritualia.

2a Objectio: Præceptum est diligere Deum « *ex toto corde,* ex tota anima, ex omnibus viribus », ergo *intensius* quam nosipsos.

Respondetur ex IIa-IIae, q. 184, a. 3, ad 2^{m}. Quod Deus intensius diligatur quam ipsi nos, hoc est *finis præcepti,* non vero *materia præcepti;* scil. ad hoc debemus *tendere,* et sic erit in cœlo; sed minima caritas diligit Deum appretiative plus quam nosipsos, et hoc sufficit ad vitandam transgressionem præcepti.

Instantia: Inordinatum est quod voluntas *plus afficiatur* erga bonum creatum, quam erga Deum. Ergo.

Respondetur: Inordinatum est quod *ei plus afficiatur appretiative,* quia hoc dependet ex nostra electione, non vero quod ei plus afficiatur *intensive,* quia hoc dependet, non ex electione nostra, sed ex propinquitate objecti immediatius applicati voluntati. Hoc sequitur naturam rerum, ergo non est inordinatum, ut peccatum; est solum quædam imperfectio, quæ paulatim tollitur in perfectis viatoribus et non existit amplius in cœlo. Cf. *Suppl.*, q. 3, a. 1, ad 4^{m}, et a. 7.

[1] *Ad 3m* legitur: « Quod aliquis velit frui Deo pertinet ad amorem, quo amatur Deus amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod participare possumus fruendo ipso ». Sed jam amore concupiscentiæ recto ad quem pertinet spes, desidero Deum mihi propter Deum, in quanto finis ultimus actus spei sicut cuiuslibet virtutis est Deus. E contra recte desidero cibum et mihi et propter me, quia cibus subordinatur mihi.

ART. IV. — UTRUM HOMO EX CARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE SEIPSUM QUAM PROXIMUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia quandoque proximus est melior nobis et magis Deo conjunctus, sic videtur quod debeamus B. Mariam Virginem magis amare non solum objective, sed appretiative, quam nos, et a fortiori humanitatem Christi. 2° Quia laudatur homo qui sustinet detrimentum pro proximo. 3° Quia « caritas non quærit quæ sua sunt » (I *Cor.*, XIII, 5).

Conclusio est: *Homo debet ex caritate magis se diligere secundum naturam spiritualem quam proximum.*

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ: (MATTH., XXII, 39): « Diliges proximum tuum sicut teipsum »; prout proximus est alter ego, sed exemplar est potius quam exemplatum. Ergo. Item S. Augustinus ait l. I *De Civ. Dei,* cap. 20: « Regulam diligendi proximum a seipso dilector accipit ». Item damnatæ sunt hæ propositiones laxistarum (DENZ., 1212): « Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit ». « Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi ».

2° Probatur ratione theologica.

Sicut unitas est potior unione, *nostra participatio* boni divini est *potior quam consociatio in isto bono.* Atqui homo ex caritate diligit seipsum ut participem illius boni, et proximum ut socium in isto bono. Ergo homo debet ex caritate magis se diligere quam proximum.

Major et *minor* claræ sunt ex supra dictis; sic apparet quomodo irradiatio motivi formalis caritatis descendit primo ad nosipsos, id est ad unumquemque, et postea ad proximum suum; prout participamus bonitati divinæ, in qua societatem habemus cum proximo. *Omnis coordinatio supponit subordinationem* per respectum *ad principium ordinis.* Sensus conclusionis est quod debemus *nos magis* diligere *appretiative* quam proximum. Cf. ad 1um, quia si diceretur solum plus intensive non esset sufficiens differentia cum nostra obligatione erga Deum magis appretiative diligendum quam nos.

Confirmatur ex signo: *Homo non debet subire aliquod malum peccati,* quod contrariatur participationi beatitudinis, *ut proximum liberet a peccato.* Item ad 2um ubi dicitur: « *Detrimenta corporalia debet homo sustinere* propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit sec. spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis ».

Solvuntur objectiones:

1a Objectio: Dum dicitur: « Diliges proximum tuum sicut teipsum » (MATTH., XXII, 39), *sicut* significat æqualitatem, non simi-

litudinem. Nam August. in l. I *Soliloqu.*, c. 3, dicit: « *sicut*, non minus ita nec plus ». Ergo non debemus nos diligere plus quam proximum, sed *æqualiter*.

Respondetur: Communiter interpretes, cum S. Thoma, censent « *sicut* » hic significare similitudinem, et non æqualitatem, ita in multis locis, v.g. MATTH., V, 48: « Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est ». — JOANN., XIII, 34: « Ut diligatis invicem sicut dilexi vos ».

Et ad auctoritatem Augustini dicendum est: juxta ipsum ut se explicat in l. *De vera religione*, c. 46, debet esse *æqualitas ex parte objecti*, prout debemus velle proximo *eadem* bona æterna ac nobis, seu debemus eum *æqualiter diligere objective, non vero æqualiter appretiative*, quia nobis magis quam proximo debemus desiderare beatitudinem æternam, a fortiori non tenemur diligere proximum æqualiter *intensive*. Nec est dubium de mente Augustini qui multis locis dicit hominem plus debere seipsum diligere quam proximum. Cf. *Enchiridion*, c. 76; *De Doctr. Christiana*, c. 23, et l. I *Retract.*, c. 8: « Magis, inquit, mihi me debeo, quam cœteris hominibus, quamvis Deo magis quam mihi ».

Instantia: Sed S. Paulus dicit (ad *Rom.*, IX, 3): « *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* ». Item Moyses (in l. *Exod.*, XXXII, 31), sic pro populo orat: « Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti ».

Respondetur: Est duplex responsio: 1ª quæ minus probabilis est et videtur ad theoriam quietistarum de amore puro accedere, sed ab ea distinguitur: licitum est pro salute aliorum velle carere gratia Dei et gloria, *modo hæc carentia non proveniat ex peccato*, quia tunc est solum *pœna* et quia *majus bonum est salus plurium atque major Dei gloria inde resultat, quam salus particularis unius*. Hoc non est omnino improbabile, nec contradicit directe conclusionem nostram.

S. Thomas aliquid simile ait, sed magis verosimile: infra, q. 27, a. 8, ad 1um: S. Paulus « volebat *ad tempus privari fruitione divina*, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei » [1]. Sic semper servatur conclusio nostra. Sic est sacrificium non absolutum, sed hypotheticum fruitionis spiritualis ad tempus.

2ª Responsio, quæ probabilior est, ait: *Est contra naturam caritatis et inordinatum quod aliquis sibi optet privationem* (æternam) *gratiæ et gloriæ pro salute aliorum*, quia proprium caritatis est perficere primo et per se subjectum in quo est, ipsum Deo uniendo: Ideoque in verbis Moysi et S. Pauli est *hyperbole mystica*, ad significandum excessum eorum amoris erga populum a Deo electum, sicut pluribus aliis locis est hyperbole legitima in Sacra Scriptura ad exprimendum aliquid ineffabile, v.g. « substantia mea quasi nihilum

[1] Ita plures sancti obtulerunt Deo pro salute aliorum privationem, in via, omnis consolationis non solum sensibilis sed spiritualis.

ante te ». (*Ps.* XXXVIII, 6; JOB., XXX, 15): « Redactus sum in nihilum ».

Vel dici potest: hæc verba sunt *disjunctiva*, scil. ac si diceretur: « Domine, parce populo tuo, *aut* dele me de libro vitæ; sed certus sum quod me non delebis nam in te, Domine, speravi, non confundar in æternum; restat ergo ut populo parces ». Sic esset expressio maximæ fiduciæ in Deo, sicut S. Theresia ait: « Domine, da mihi hanc gratiam summæ fiduciæ in te antequam a cella mea discedam, non egrediar priusquam hanc gratiam mihi concedas ».

Difficilior objectio est quæ ponitur ut 1ª a S. Thoma, scil.: Principale objectum caritatis est Deus. Atqui quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum, quia *meliorem* quam ipse sit; ergo debet *magis* diligere hunc proximum perfectiorem, quam seipsum.

Responsio est: Dist. plus *objective*, concedo; *appretiative*, nego. Legere resp. ad 1um quæ dat fundamentum divisionis inter objective et appretiative. Licet proximus melior sit Deo propinquior, *tamen non est ita nobis propinquus sicut ipsi nos*. Ergo non sequitur quod debeamus eum magis diligere quam nos ipsos. Caritas enim non solum mensuratur ex parte objecti, scil. Dei, sed etiam ex parte diligentis et proximitatis ad ipsum.

Ad hoc intelligendum notandum est, quod id quod est *sec. se melius non est semper nobis melius*, v.g. virginitas *sec. se* melior est quam matrimonium, sed pro aliquo melius est matrimonium inire; item quamvis parva summa pecuniæ regionis meæ sit *sec. se* minor quam magna summa pecuniæ regionis alienæ, melius est pro me eam habere, quam alteram quæ non potest faciliter commutari. Item quamvis *mea* caritas ad duo sit *sec. se* minor quam caritas alterius ad octo, attamen caritas mea, quæ me unit Deo, mihi melior est quam caritas aliena, quæ me non unit Deo. Ideoque debeo *plus æstimare* caritatem *meam* minorem, quam majorem alienam, proinde debeo salutem meam plus diligere appretiative quam salutem proximi. Ita puer magis diligit *matrem suam* etiam pauperem et imperfectam, quam matrem alterius etiam sanctam.

Concedendum est tamen quod *debeo plus* diligere *objective* proximum meliorem, quia debeo illi velle majora bona quæ meruit, quam mihi, qui minus merui.

Instantia: « Caritas non quærit quæ sua sunt » (I *Cor.*, XIII, 5). Ergo.

Resp. ad 3um: Sec. Augustinum hoc sic intelligitur quod « communia propriis anteponit », quia bonum commune est magis amabile unicuique quam *proprium bonum*. Sed hoc intelligi debet solum de *bono proprio eiusdem ordinis ac bonum commune, non de bono virtutis;* nam unusquisque debet sibi plus velle bonum virtutis quam communitati, quia *bonum virtutis connectitur cum bono supremo separato quod superat bonum commune*, v.g. non licet peccatum facere ad salvandam patriam. Cf. de virginitate ut est melior matrimonio (IIª-IIæ, q. 152, a. 4).

Mendacium non dicendum est etiam ad salvandam patriam; de facto sancti hoc non fecerunt, sed quia habitualiter erant dociles

Spiritui Sancto ab eo generaliter acceperunt specialem inspirationem ad vitandum mendacium etiam veniale in difficilibus circumstantiis in quibus prudentia ex se sola nesciret bonam responsionem invenire. In hoc apparet necessitas donorum Spiritus Sancti.

Dubium: An debeamus plus diligere Christum et B. Mariam V. quam nosipsos.

Respondetur: Debemus Christum plus diligere objective et appretiative quam nosipsos, non solum in quantum Christus est Deus, sed etiam in quantum est homo, quia, etiam ut homo est salutis auctor, prima causa *meritoria* gratiæ. Unde Christus est plus quam proximus, est Deus ipse. Cf. IIIª, q. 16, a. 8, non concedenda est hæc: « Christus est creatura ». Et ut membra corporis eius mystici, sumus quasi eius *partes.*

Quantum ad *B. V. Mariam* Billuart ait: « Debemus illam amare plus quam nos *objective,* quia debemus velle illi majora bona propter dignitatem Matris Dei qua super omnes creaturas est exaltata, non tamen debemus illam magis appretiative amare quam nos ». Scil. non debemus æstimare eius caritatem esse *nobis* pretiosiorem quam nostra minor caritas, quæ nos unit Deo. In memoriam tamen habendum est B. Mariam Virginem esse coredemptricem, mediatricem omnium gratiarum, Matrem Dei et omnium hominum, Matrem gratiæ, revera B. Maria Virgo meruit de congruo liberationem totius generis humani. Unde Billuart forte non satis dicit.

1um Corollarium: *Nunquam licitum est etiam pro salute totius mundi peccare sive mortaliter sive venialiter.* Peccatum enim etiam veniale aliquomodo contrariatur participationi beatitudinis; et insuper implicat aliquid esse licitum et esse peccatum; non sunt facienda mala ut eveniant bona, ut habetur ex Ep. ad Rom., III.

2um Corollarium: *Illicitum est se exponere periculo proximo peccandi pro salute proximi;* quia hoc ipsum est peccare; secus de periculo remoto, quod potest contemni propter proportionatam rationem.

3um Corollarium: *Opera supererogationis, imo quandoque præcepta Ecclesiæ possunt et debent omitti pro salute non solum spirituali sed etiam corporali proximi.* V.g. aliquis potest et debet omittere auditionem missæ die dominica, ut infantem periclitantem baptizet, vel ut succurrat extreme ægrotanti.

ART. V. — UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE PROXIMUM QUAM CORPUS SUUM.

Status quæstionis. — Scil. an debeat magis diligere proximum quantum ad animam, quæ est potior pars eius. Videtur quod non, nam homo non tenetur exponere corpus suum pro salute proximi, sed hoc est perfectorum sec. illud JOAN. (XV, 13): « Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis ».

Conclusio tamen est: *Proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere quam proprium corpus.*

1° *Probatur auctoritate* S. Augustini in l. *De Doctrina christ.,* I, c. 27: « Plus debemus diligere proximum quam corpus proprium ». Item (I JOAN., III, 16, 17): « *Nos debemus pro fratribus nostris animas ponere* (scil. saltem in extrema necessitate). Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ad eo, quomodo caritas Dei manet in eo? ».

2° *Probatur ratione theologica* pulcherrima ex motivo formali caritatis, scil. quia *consociatio in plena participatione beatitudinis,* quæ est ratio diligendi proximum quantum ad animam, *est major* ratio diligendi *quam participatio beatitudinis per redundantiam,* quæ est ratio diligendi proprium corpus. Ergo. (cf. ad 2um, legere). In hoc caritas infusa valde superat amorem naturalem quem habemus pro corpore nostro. Plus ergo debemus diligere salutem æternam proximi quam proprium corpus mortale.

Restat tamen difficultas, scil. videtur ad perfectionem et non ad necessitatem caritatis pertinere quod *aliquis ponat vitam suam pro proximo suo.*

Respondetur ad 3um: Ad hoc non tenemur nisi in casu necessitatis (legere). Ad intelligentiam hujusce responsionis theologi distinguunt triplicem necessitatem: *In necessitate extrema* (in qua impossibile est pro proximo salvari sine adjutorio nostro, ut si infans sine baptismo sit moriturus), *quilibet tenetur exponere propriam vitam* pro salute æterna proximi, si sit spes quod juvari potest. *In necessitate gravi* (in qua valde difficile est salvari sine adjutorio nostro), *tenentur solum ii quibus incumbit ex officio cura animarum. In necessitate communi* (in qua versantur peccatores qui communes peccandi occasiones incurrunt), *nemo tenetur,* quia ipse peccator potest ab ea se expedire.

Ratio est quia præceptum diligendi proximum, exponendo proprium corpus pro salute spirituali, est affirmativum, et ideo obligat semper sed *non pro semper,* scil. in certis casibus necessitatis, in quibus imminet nobis cura de salute proximi.

1um Corollarium notatum a Billuart: « Si periclitaretur salus totius populi, ut si hæreticus falsa doctrina perverteret totam communitatem, tenetur privatus cum periculo vitæ impedire, si posset ». Sic mulier christiana cum furca ferrea rejecit Calvinum qui volebat suam hæresim spargere in aliqua regione Galliæ. Liberales dicerent: « Hæc mulier caruit mansuetudine ».

2um Corollarium: Pastores teneutur cum periculo vitæ, tempore pestis, administrare sacramentum *pœnitentiæ* suis parochianis, quia isti sunt in gravi necessitate.

Dubium: Utrum homo *possit* exponere propriam vitam corporalem pro vita *corporali* proximi? Hoc videtur illicitum, quia est diligere proximum plus quam seipsum.

Certum est quod hoc licitum est, imo obligatorium, si salvanda sit vita alicuius personæ quæ sit bono communi prorsus necessaria. Sed difficultas est si agitur de salvanda vita *alterius æqualis*. Respondetur: *Probabiliter* hoc *licitum est* facere *ex motivo virtutis christianæ*, non vero liceret si spectaretur solum vita æqualis valoris. Ita S. Thomas, Bannez, Victoria, Soto, Billuart, etc.

Ratio est quia *licitum est præferre bonum virtutis bono corporis* ubi necessitas ita exigit. Ita S. Thomas, III, d. 29, a. 5, ad 3^{m}: tunc homo « non plus amicum quam seipsum diligit, sed in se plus diligit bonum virtutis quam bonum corporale ». Sic laudatur Sanctus Dominicus, qui mulieri fratris captivitatem deflenti, se pro illius redemptione vendendum obtulit. Et aliunde certum est esse actum virtutis conservare vitam proximi.

Nunc transeundum est ad ordinem servandum in dilectione proximi:

Art. VI. — UTRUM UNUS PROXIMUS SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM ALIUS.

Status quæstionis. — In hoc articulo sicut in sequentibus S. Thomas optime ostendit quomodo gratia perficit naturam et eam non destruit, et Bannez notat: hoc attente considerandum est adversus eos qui, sub prætextu spiritualis perfectionis, videntur æstimare legitimas affectiones ordinis naturalis esse potius destruendas quam perficiendas per caritatem. Ita S. Augustinus in l. I *Retract.*, c. 13; quia prius contrarium dixerat l. *De vera religione*, cap. 26.

Conclusio est: *Non solum sec. exteriora beneficia, sed sec. affectum oportet mags unum proximum quam alium diligere.*

1° Probatur auctoritate S. Scripturæ quæ specialiter commendat amorem erga parentes: (*Levit.*, xx, 9): « Qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur ».

2° Probatur ratione theologica: Ordo attenditur sec. comparationem ad principium. Atqui principium dilectionis caritatis est ipse Deus et ipse diligens. Ergo inter proximos magis diligendi sunt *propinquiores Deo*, et qui sunt *propinquiores nobis*.

Ad 1um: Attamen *objective aeque* debemus omnes amare in hoc sensu quod omnibus debemus velle beatitudinem æternam sec. proportionem ad eorum merita; sed *non* possumus omnes *æqualiter intensive* diligere, nec omnibus æqualiter benefacere.

Art. VII. — UTRUM MAGIS DEBEAMUS DILIGERE MELIORES QUAM NOBIS CONJUNCTIORES.

Status quæstionis. — Videtur quod sic, præsertim quia Deus semper diligit meliores et debemus per caritatem Deo assimilari. Ex altera parte specialiter in S. Scriptura commendatur caritas erga parentes et consanguineos. Hic articulus est valde complexus et attente considerandus.

Principalis conclusio est: *Meliores sunt magis* OBJECTIVE *diligendi, sed nobis secundum carnem conjunctiores sunt* per se loquendo *magis* INTENSIVE *diligendi quam meliores extranei.* Ex eodem principio solvi potest quæstio de dilectione patriæ seu populi nostri et aliorum populorum.

Sunt enim manifeste duo extrema ad invicem opposita et vitanda, scil. *internationalismus* negans legitimum amorem patriæ, qui est virtus pietatis filialis erga patriam, et per oppositum est *immoderatus nationalismus* nimis extollens propriam patriam super alias gentes ac non satis agnoscens legitimam, imo obligatoriam caritatem erga omnes alios populos præsertim christianos.

Videamus quomodo S. Thomas ex principiis hujusce articuli solveret quæstionem istam, quæ similis est omnino quaestioni nostrae. Ut videbimus, solutio eius esset justum medium et simul culmen inter ac supra internationalismum et nationalismum immoderatum. Evidenter non sufficit solutio opportunismi, per accidens regulati a mutabilibus circumstantiis ut in politica quæ vocatur « politique au jour le jour » et quæ inclinat quandoque ad sinistram, quandoque ad dexteram, ad æquilibrium aliqualiter servandum, sed quærenda est solutio quæ sit justum medium et culmen secundum regulationem principiorum immutabilium, quæ fundant varias obligationes nostras subordinatas et coordinatas, considerando *prioritatem subordinationis relate ad coordinationem:* duo enim milites, dicit S. Thomas (Iª-IIæ, q. 100, a. 6), non coordinantur inter se, nisi prius subordinentur duci et fini exercitus. Legere præsentem articulum, tres primas paragraphos.

Prob. 1ª Pars, scil.: *Meliores sunt* MAGIS OBJECTIVE *diligendi quam nobis conjunctiores minus boni,* quia sec. eorum præsentem statum justitiæ, debemus illis velle majorem beatitudinis participationem, quam meruerunt. — Item servanda sunt jura justitiæ inter nationes, imo jura caritatis, sic deberet esse protestatio nationum catholicarum contra impias persecutiones politicas in alio populo. Sæpe est conspiratio silentii.

Prob. 2ª Pars, scil.: *Nobis sec. carnem conjunctiores* sunt per se loquendo *magis intensive diligendi* quam meliores extranei, imo *magis appretiative quoad nos*, scil. eorum amicitiam æstimando, ita Sylvius. Quia intensio, v.g. velocitas motus pendet a virtute agentis, quod vehementius influit in propinquiora quam in remotiora.

Confirmatur, quia magis intensive et appretiative quoad nos diligimus nos ipsos quam alios meliores, ergo et nobis magis conjunctos. Sic explicatur quare S. Scriptura nobis specialiter commendat dilectionem conjunctorum. Cf. Sylvium citatum a Billuart. Hæc omnia sunt vera per se.

Sed *per accidens*, scil. cæteris non paribus, meliores sunt magis diligendi etiam appretiative et intensive quam conjunctiores sec. car-

nem; v.g. si melior sit persona salvanda ut absolute necessaria bono communi; vel si inter spiritualiter conjunctos sit arctissima necessitudo vel intimitas, et vix ulla inter remotos consanguineos.

1um Corollarium (in art.): *Possum ex caritate velle quod mihi conjunctus fiat melior altero mihi non conjuncto;* quia bonitas virtutis potest augeri in illis.

2um Corollarium: *Pluribus titulis possumus diligere conjunctos,* scil. non solum ut sunt filii Dei, sed ut sunt vel parentes nostri, aut fratres, aut concives, ad quos habetur honesta amicitia naturalis, quæ potest imperari a caritate.

Ad 1um explicatur verbum Domini (Luc., xiv, 26): « Si quis venit ad me, *et non odit patrem suum et matrem non potest meus esse discipulus* », scil. et non odit patrem, non quidem ut patrem, sed ut Deo contrarium, impedientem Dei servitium.

Instantia: Sed Deus semper diligit meliores; et per caritatem debemus Deo assimilari. Ergo.

Resp. ad 2um: Debemus Deo assimilari, *proportionaliter,* non *absolute;* ita ut homo se habeat ad id quod suum est, sicut Deus ad suum. Nec requiritur conformitas voluntatis ad voluntatem divinam, *in volito materiali,* sufficit *in volito formali* (Ia-IIae, q. 19, a. 10): sic volumus non semper *id quod* Deus vult, sed *id quod Deus vult nos velle.* V.g. Deus non semper vult gloriam seu saltem æternam pro conjunctis nostris, voluntate efficaci, sed vult nos velle hanc gloriam pro conjunctis nostris.

Ratio est quia voluntas nostra non regulatur immediate sicut voluntas Provisoris universalis, sed a consideratione inferiori. Ita mulier latronis quæ considerat necessitates familiæ suae, non tenetur velle pœnam pro marito suo, sed ipse judex hanc pœnam vult, considerando necessitatem boni communis civitatis.

Instantia: In patria cœlesti meliores magis diligemus quam conjunctiores. Ergo pariter hoc faciendum est in via.

Respondetur hic art. 13: Disparitas est, quia in cœlo *cessabit provisio* sec. quam nunc debemus magis providere nobis conjuncto quam alieno; sed non cessabunt honestæ causæ dilectionis inter parentes et amicos.

Corollarium ultimum: Conclusiones Sancti Thomæ transferri possunt et debent ad amorem patriæ et ad amorem aliorum populorum præsertim christianorum. Patriam enim nostram debemus magis appretiative quam nos diligere in ordine rerum temporalium, et sic debemus dare vitam, si necesse est ad salvandam patriam. Item debemus omnes alios populos objective diligere, desiderando illis ea ad quæ verum jus habent. Item si sumus in aliquo ordine religioso debemus alios ordines diligere ut sit vera concordia inter eos.

ART. VIII. — UTRUM INTER VARIE CONJUNCTOS MAGIS DILIGENDUS SIT ILLE QUI NOBIS EST MAGIS CONJUNCTUS SEC. CARNEM, quam illi qui SEC. AMICITIAM aut SEC. FILIATIONEM SPIRITUALEM seu vocationem in eodem ordine.

Status quæstionis. — Videtur quod non quia 1° in l. *Prov.* (xviii, 24) dicitur: « Vir amabilis ad societatem *magis amicus erit quam frater* ». 2° S. Ambrosius ait: « Non vehementior est natura ad diligendum quam gratia ». 3° Quia magis est obediendum, in exercitu, duci, quam patri. Sed ex altera parte in l. *Exodi* (xx, 12) specialiter commendatur caritas erga parentes. Quomodo hæc sint concilianda? Sic duabus conclusionibus.

1a Conclusio: *In his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos,* et eorum amicitia est stabilior.

2a Conclusio: *Sed aliæ amicitiæ* (v.g. civilis, aut spiritualis) *possunt esse potiores sec. illud quod est proprium unicuique amicitiæ.*

Ratio primæ conclusionis est quia intensio dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem; atqui *conjunctio naturalis originis est prior et immobilior* (aliæ sunt supervenientes et removeri possunt) *et unusquisque diligitur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem sec. quam diligitur.*

Sic plus debemus diligere consanguineos in rebus ad naturam pertinentibus, scil. subvenire necessitati parentum, et eos specialiter honorare. Imo miles debet militiam deserere ut subveniat necessitati parentum, item filius non potest religionem ingredi si sit necessarius parentibus sustentandis. *Sic simpliciter loquendo* carnaliter conjuncti sunt magis diligendi quam aliter conjuncti. Cf. *ad 1um*.

Attamen ut ait 2a conclusio: *Aliæ amicitiæ possunt esse potiores sec. illud quod proprium est unicuique amicitiæ,* v.g. loquor cum matre mea de rebus familiæ, cum amico philosopho de philosophia, cum amico poeta de poesi, cum amico politico de politica, cum amico spirituali de spiritualitate. Ratio indicatur ad 1um quia aliæ amicitiæ contrahuntur *propria electione* prout magis consentimus cum amicis in agendis; et sic *in agendis* talis vel talis ordinis præponderant hæ amicitiæ dilectioni consanguineorum. Unde dicitur ad 2um: « *In instructione spirituali,* homo magis debet subvenire filiis spiritualibus quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis ».

Corollaria:

1um Corollarium: *In gravi vel extrema necessitate corporali* per se loquendo magis est succurrendum *parentibus, filiis, uxori* et probabilius etiam fratribus et sororibus, *quam cuivis benefactori insigni;* quia arctior est conjunctio inter illos quam inter quosvis alios; filii enim sunt aliquid parentum et uxor aliquid viri.

2ᵘᵐ Corollarium: *In pari necessitate spirituali* probabilius *parentes et filii carnales* sunt præferendi *parentibus et filiis spiritualibus;* quia sunt *simpliciter magis diligendi ex caritate,* quæ fundatur in communicatione bonorum spiritualium communium.

Objectio: Generatio spiritualis est majus beneficium quam carnalis. Ergo plus debemus *parentibus spiritualibus* quam carnalibus.

Respondetur: Nego conseq.: quia sacerdos est solum causa instrumentalis nostræ regenerationis spiritualis, dum parentes sunt causa principalis nostræ generationis carnalis, quæ insuper praesupponitur ad aliam.

Instantia: Sed S. Thomas dicit in corp. art.: « Unusquisque magis diligatur in eo quod pertinet ad illam conjunctionem sec. quam diligitur », et *ad 2ᵘᵐ:* « In spiritualibus magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quam carnalibus ».

Respondetur: Hæc verba S. Thomæ intelligenda sunt de officiis propriis cuilibet conjunctioni *extra necessitatem parentum* et cognatorum, sic frater spiritualis plus debet fratri aut patri spirituali in his quæ sunt propria societati religiosæ quam parentibus.

Item non dubium est quin pastor magis debeat invigilare saluti suorum parochianorum quam parentum aut fratrum, qui sunt alterius parochiæ et a suo pastore sufficienter curari possunt.

Recapitulatio prædictorum, relate ad sequentia:

Debemus ex caritate diligere
- inter omnes
  - *Deum magis objective et appretiative* quam nos ipsos et proximum.
  - *nos ipsos* magis appretiative et intensive quam proximum, sed minus objective quam nobis sanctiores.
  - *proximum* magis quam proprium corpus, exponendum in extrema necessitate pro salute æterna proximi.
- inter proximos
  - in communi
    - *meliores magis objective quam nobis conjunctiores, quamvis hos magis intensive,* quam meliores extraneos.
    - *conjunctiores sec. carnem,* in his quæ pertinet ad naturam magis quam conjunctos sec. amicitiam, vel vocationem.
  - in speciali
    - *patrem plus objective quam filium, quem tamen plus intensive diligimus.*
    - *patrem plus quam matrem et uxorem,* quam *tamen plus intensive diligit vir* quam parentes et filios.

Art. IX. — **Conclusio** est: *Homo debet diligere patrem suum plus* OBJECTIVE *quam filium, sed filium plus intensive* quam patrem.

Ratio 1ᵃᵉ partis est, quia diligimus patrem sub ratione principii seu eminentioris boni, similioris Deo.

Ratio 2ᵃᵉ partis est, quia sec. conjunctionem, filius est magis aliquid patris, quam pater sit aliquid filii.

Unde *quoad intensionem* amoris intelligendum est verbum Aristotelis: « Naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diliguntur », scil. intensive.

Dubium: *In casu extremæ necessitatis, an pater sit præferendus filio.* S. Thomas respondet *affirmative* in III, d. 29, a. 7; quia pater diligitur ut causa, filius ut effectus; *major est autem obligatio effectus ad causam,* quam causæ ad effectum.

Art. X. — **Conclusio** est: *Per se loquendo pater est magis amandus quam mater. Quia pater est nobilius principium quam mater,* nam est principium activum, dum mater magis est per modum principii passivi.

Sed, ut notatur ad 2ᵘᵐ, *prout mater plus laborat in generatione* et educatione quam pater, *ipsa plus amat filios suos, et plus intensive ab eis sub isto aspectu amatur.* Et per accidens *mater plus diligenda est* si sit *virtuosa,* quam pater negligens et malus.

Art. XI. — **Conclusio:** *Homo debet plus diligere objective et appretiative patrem et matrem quam uxorem, sed uxorem plus intensive* quam parentes et filios.

Ratio 1ᵃᵉ partis est quia *parentes* diliguntur *sub ratione principii,* seu eminentioris boni.

Ratio 2ᵃᵉ partis est, quia *uxor est conjunctior viro* quam pater et filius, nam ut dicitur ad *Eph.* (v, 28-33): « Vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam ».

Theologi observant: immutare ordinem caritatis in his ultimis *non est grave peccatum,* quia non est notabilis excessus unius super alium.

Art. XII. — **Conclusio** est: *Benefactor est magis diligendus objective et appretiative quam beneficiatus, sed hic magis diligitur intensive.* Cf. ad 2ᵘᵐ. Ratio est quia benefactor est magis dignus, et quia beneficiatus est nobis magis conjunctus.

Art. XIII. — UTRUM ORDO CARITATIS REMANEAT IN PATRIA.

Status quæstionis. — Videtur quod propter plenam conformitatem cum Deo, in patria, quilibet magis diliget *meliorem,* et ita magis alium quam seipsum, et magis extraneum meliorem quam propinquum; et sic non remaneret ordo caritatis viæ.

Conclusio tamen est: *Ordo caritatis viæ remanet in patria saltem quoad essentialia.*

1° Probatur ex communibus, quia natura non tollitur, sed perficitur per gloriam, atqui prædictus caritatis ordo ex ipsa natura procedit.

2° Describitur hic ordo caritatis in patria sic:

Deus omnino super omnia diligetur objective, appretiative et intensive, item Christus, etiam ut homo, caput corporis mystici.

Unusquisque simpliciter magis diliget seipsum, quam proximum etiam meliorem, minus tamen ex parte objecti. Ratio est quia caritas beatifica primo perficit subjectum in quo est et quod unit Deo; unde sancti eo magis sancte se diligunt, quo altior est eorum caritas.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem seu Deo propinquiorem; quia *totus ordo* dilectionis in cœlo observabitur per comparationem ad Deum clare visum. Et unusquisque æstimabit, *ut sibi propinquiorem* illum qui erit *Deo propinquior.* Sed inter sanctos æquales, magis diligemus parentes et amicos.

QUÆSTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CARITATIS QUI EST DILECTIO

Post considerationem objecti caritatis et ordinis objectorum eius, agendum est de eius actu principali, specificato ab isto objecto. Actus autem seu effectus caritatis sunt septem:

Actus caritatis:
- principalis est *dilectio.*
- secundarii:
  - interni: *gaudium, pax* et *misericordia.*
  - externi: *beneficentia, eleemosyna, correptio fraterna.*

De dilectione sunt octo articuli, procedendo a communioribus ad particularia.

Art. I. — UTRUM AMARE SIT MAGIS PROPRIUM CARITATI QUAM AMARI.

Conclusio est: *Caritati magis convenit amare quam amari.* Quia caritas est virtus; atqui virtus sec. suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Confirmatur 1° ex hoc quod amici magis laudantur ex hoc quod *amant,* quam ex hoc quod amantur. 2° Confirmatur ex hoc quod matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari.

Ad 1um: Meliores magis amant proportionaliter inferiores quam ab eis amentur.

Art. II. — UTRUM AMARE, PROUT EST ACTUS CARITATIS, SIT IDEM QUOD BENEVOLENTIA.

Conclusio est: *Dilectio* quæ est actus caritatis, *includit benevolentiam, sed ei addit unionem affectus.*

1° Probatur auctoritate Aristotelis dicentis: « Benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium ». Atqui caritas est amicitia, ergo includit benevolentiam, sed aliquid plus.

2° Probatur ratione. Nam amans non solum vult bonum alteri, sed æstimat amatum quodammodo ut unitum sibi, amicus est alter ego. Dum e contra habemus benevolentiam etiam erga illos qui non sunt amici nostri, v.g. videntes pugiles inter se pugnantes, volumus unum ex illis vincere, propter benevolentiam erga ipsum, quæ statim oritur. Item, juxta plerosque thomistas, attritio importat amorem benevolum Dei fontis justitiæ, nondum vero amicitiam.

Art. III. — UTRUM DEUS SIT PROPTER SEIPSUM EX CARITATE DILIGENDUS.

Status quæstionis. — Videtur quod Deus sit amandus propter aliquod bonum speratum, seu propter retributionem et non propter seipsum. Imo Conc. Trident., sess. 6, can. 31 (Denz., 841) definivit: « Si quis dixerit justificatum peccare *dum intuitu æternæ mercedis bene operatur,* an. sit ». — Item contra Jansenistas (Denz., 1300-1305 et 1410). Sed ex altera parte Sacra Scriptura in formula primi præcepti et traditio dicunt quod debemus diligere plus quam nosipsos et super omnia Deum propter seipsum.

Quomodo hæc sint concilianda; scil. *Deus debet diligi propter seipsum* et tamen non est peccare operari *intuitu æternæ mercedis.* Explicanda sunt verba « propter seipsum ».

Conclusio S. Thomæ est: *Deus diligendus est propter seipsum et non propter aliud, sed per beneficia* ab eo suscepta, vel per præmia sperata *disponimur* ad diligendum *Deum propter seipsum.*

Hoc probatur ex quadruplici acceptione verborum « diligere propter aliud » sic:

Diligere aliquid *propter aliud* dicitur per modum causæ	*finalis* sic diligimus medicinam propter sanitatem	propter se	Deus diligitur
	formalis sic diligimus hominem propter eius virtutem		
	efficientis sic diligimus aliquos in quantum sunt filii talis patris		
	dispositivæ sic diligimus benefactorem propter beneficia ab eo accepta	propter aliud	

Atqui *Deus diligendus est propter se sec. ordinem causæ finalis, formalis et efficientis,* quia non ordinatur ad alium finem, quia est formaliter bonitas per essentiam, quam a nullo accepit. Sed possumus diligere Deum *propter beneficia* ab eo accepta, prout per ea *disponimur* ad Deum diligendum propter seipsum. Dispositio autem subjecti ad aliquam perfectionem reducitur ad causam materialem.

Ad 2um: Item disponimur ad actum fidei per motiva credibilitatis, ut sunt miracula; sed postea credimus propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, et non propter miracula.

Ad 3um: Spes et timor sic disponunt ad caritatem (cf. supra, q. 17, a. 8; q. 19, a. 4, 7, 10).

1um Corollarium: *Licet* aliquo sensu Deum diligere et illi servire *propter retributionem,* prout ex acceptis vel speratis beneficiis a Deo *disponimur* ad diligendum Deum propter se.

2um Corollarium: *Non licet* diligere Deum propter retributionem, tanquam *propter finem rei amatæ,* scil. Dei; quia Deus est finis ultimus, et quia retributio sic plus amaretur quam Deus.

3um Corollarium: *Licet* servire Deo *propter retributionem æternam* ita ut hæc retributio sit *finis* non rei amatæ, scil. Dei, sed *bonorum operum,* et *finis ulterius ordinabilis* ad Deum. *Finis proprius bonorum operum est enim æterna beatitudo,* sed hæc beatitudo formalis, scil. visio beatifica est quid *creatum* ordinabile ad Deum, ad Deum glorificandum. Et, ut hic ait Billuart, intendimus videre Deum, ut eum in æternum glorificemus, sic affecti, ut si nulla esset beatitudo speranda, nihilominus diligeremus illum atque illi serviremus. *Sic explicantur plures textus S. Scripturæ* [1].

4um Corollarium: *Licet* servire Deo intuitu *mercedis temporalis,* non tanquam finis proprie dicti bonorum operum (sic ordinaretur superius ad inferius), sed tanquam intuitu boni finem concomitantis, scil. ita ut bonum temporale sit solum *motivum accessorium.* Sic Ecclesia petit panem quotidianum, et serenitatem, aut pluviam, aut fruges terræ. Sic sacerdos celebrat quandoque missam pro sanitate restauranda in ordine ad bonum commune et gloriam Dei.

Objectio: Amor Dei propter mercedem est amor mercenarius. Atqui S. Thomas docet supra (q. 19, a. 4, ad 3um), amor mercenarius est semper malus.

Respondetur: Dist. majorem: *si principaliter* intendit mercedem, ita ut si non esset merces non diligeretur Deus, concedo; secus, nego. Cf. Bannez.

Instantia: Sed diligere Deum propter mercedem pertinet ad amorem concupiscentiæ, ergo non ad caritatem.

[1] (*Ps.* cxviii, 112): « *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem* ». — (*Hebr.*, xi, 26): dicitur de Moyse quod bona egit et afflictiones passus est « *quia aspiciebat in remunerationem* ». — (Matth., xix, 28) apostolis dicentibus: « Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te; quid ergo erit nobis? ». Christus respondet: « *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel* ». Item (Matth., v, 12): « *Gaudete et exultate, quia merces vestra copiisa est in coelis* ».

Respondetur: Dist. consequ.: ergo non ad caritatem *primario,* concedo; *secundario,* nego, quia secundario ex caritate diligimus nosipsos propter Deum et nobis volumus beatitudinem æternam, sed eam subordinamus gloriæ Dei. Unde caritas potest ordinari ad hunc actum secundarium, sicut Incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem, vel contemplatio ad actionem, non sicut medium ad finem altiorem, sed sicut causa eminens ad effectum. Sic Deus ordinat angelos ad nostram custodiam propter gloriam suam.

ART. IV. — UTRUM DEUS IN HAC VITA POSSIT IMMEDIATE AMARI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia Deum non cognoscimus immediate in hac vita, sed « per speculum et in ænigmate », ergo pariter non immediate diligimus illum, hoc erit solum in patria. 2° Quia si non possumus Deum immediate cognoscere, a fortiori non possumus eum immediate amare, quod est majus. 3° Quia sumus peccatores et peccatum magis est in voluntate quam in intellectu.

Conclusio est *affirmativa,* scil. *caritas tendit in Deum primo et diligit eum immediate, alia vero Deo mediante.*

1° Probatur ex communibus et indirecte, quia cognitio Dei quæ est mediata et ænigmatica evacuatur in patria; sed caritas viæ non evacuatur, « numquam excidit » (I *Cor.*, XIII, 8). Ergo caritas viæ immediate adhæret Deo.

2° Probatur ex propriis: ex differentia inter cognitionem Dei in hac vita et dilectionem Dei etiam *in hac vita,* sic: Dum cognitio perficitur sec. quod cognitum est in cognoscente sec. modum cognoscentis, *amor inclinatur ad rem ipsam sec. modum rei amatæ.* Atqui Deus *sec. se* est *propter seipsum* cognoscibilis et *diligibilis.* Ergo quamvis nostra cognitio oriens ex sensibilibus sit mediata, in speculo et in ænigmate, tamen dilectio Dei etiam in statu viæ est *immediata,* scil. tendit immediate ad Deum et ex ipso derivatur ad alia.

Ad 1um: Dilectio est cognitionis terminus, et *ubi desinit cognitio ascendens ibi statim incipere potest dilectio.*

Ad 2um: « Dum cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum; *dilectio caritatis a Deo incipiens* sicut ab ultimo fine, *ad creaturas derivatur* ».

Ad 3um: Per caritatem, non per solam cognitionem, tollitur peccatum et anima immediate Deo conjungitur. Per caritatem jam in via *fruimur* Deo, atqui ut dicitur Iª-IIæ, q. 28, a. 5, fruitio supponit præsentiam realem amati (scil. per cognitionem quasi experimentalem, quæ procedit ex dono sapientiæ, cf. infra, q. 45, a. 2), sicut tristitia supponit absentiam amati.

Sunt in hoc articulo *duæ difficultates* examinatæ a Bannez.

1ª Difficultas. Ex principiis positis a S. Thoma videtur quod *etiam dilectione naturali* homo et angelus viator diligant Deum immediate. Sed hoc falsum est, nam homo viator et angelus viator prius cognoscunt seipsos, suam bonitatem et prius seipsos diligunt.

Respondetur: Disparitas est inter caritatem et amorem naturalem, nam *primus actus* dilectionis naturalis est quo homo vel angelus viator se diligit, et *secundus actus* est quo homo viator vel angelus diligit naturaliter Deum; sed concedendum est quod iste secundus actus attingit immediate Deum auctorem naturæ, ut objectum terminativum, sed non primarium. E contra *primus actus caritatis infusæ attingit immediate Deum auctorem gratiæ,* et propter Deum super omnia dilectum alia ex caritate diligenda.

2ª Difficultas est quod etiam *fides,* ut est virtus theologica, immediate attingit Deum. Deus enim est qui creditur propter seipsum, qui nobis intime testificatur quod ipse est Trinus et Unus, et cognitio fidei (et etiam theologiæ) descendit a Deo ad creaturas, in hoc differt a cognitione philosophica quæ ascendit a creaturis ad Deum. Ergo attingere Deum immediate non convenit solum caritati, sed etiam fidei.

Respondetur: S. Thomas in art. loquitur de omni cognitione viæ, scil. etiam de fide, et revera *maxima differentia* est *inter fidem et caritatem* quantum ad hoc quod est *immediate* attingere Deum. Nam quamvis objectum primarium *fidei* sit veritas prima et Deitas, non attingitur *nisi per species creatas ex sensibilibus abstractas,* sec. modum cognoscentis; unde *apprehensio* objecti fidei præsupponit apprehensionem creaturarum, quamvis *judicium* fidei sit immediate de Deo sine discursu.

E contra caritas etiam viæ facit *unionem immediatam potentiæ voluntatis cum ipso Deo summo bono,* et unionem non solum habitualem, sed *actualem,* ita ut dilectio caritatis prius sit Dei et deinde proximi.

In hoc multum insistunt mystici, et hæc doctrina fundatur in hoc quod amor terminatur ad bonum existens extra animam, dum verum est formaliter in mente. *Amore trahimur ad bonum divinum et elevamur,* dum cognitio viatoris trahit Deum ad nos, scil. ad notiones nostras analogicas et limitatas. Attamen *cognitio quasi experimentalis* procedens a dono sapientiæ et præsupponens amorem caritatis, terminatur ad Deum in nobis jam præsentem, quasi experimentaliter cognitum in quantum Deus est præsens ut causa efficiens nos conservans in esse naturæ et gratiæ. Cf. infra q. 45, a. 2. Sic « Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (*Rom.*, VIII, 16), et hoc testimonium reddit per affectum filialem quem nobis erga seipsum inspirat, ut dicit S. Thom. in Epist. ad *Rom.*, VIII, 16.

ART. V. — UTRUM DEUS POSSIT TOTALITER AMARI.

Status quæstionis. — Quæstio hæc communis est caritati viæ et caritati patriæ. Videtur quod Deus non possit totaliter amari: 1° Quia nequit totaliter cognosci seu comprehendi. 2° Quia ut dicitur I JOAN., III, 20: « Major est Deus corde nostro ». 3° Quia solus Deus potest se totaliter amare quantum diligibilis est. — Sed ex altera parte dicitur (*Deut.*, VI, 5): « Diliges Dominum Deum tuum *ex toto* corde tuo ». Quomodo hæc sint concilianda?

Conclusio est: Quamvis Deus non possit diligi a creatura *quantum diligibilis est,* scil. infinite, tamen *totum quod ad Deum pertinet* debemus diligere, et *ex toto posse nostro.*

Patet ex præcepto amoris et supra q. 24, a. 8. Aliis verbis Deus *totaliter diligendus est* si totalitas referatur ad totam rem dilectam, et etiam si referatur ad totum posse diligentis, non vero si totalitas dilectionis consideretur sec. comparationem diligentis ad Deum dilectum, quia *modus diligentis* non potest *adæquare* rem dilectam, nulla creatura potest diligere Deum quantum diligibilis est, scil. infinite. Cf. infra q. 44, a. 5 et 6, de præcepto caritatis, quomodo in hac vita impleri possit, et q. 184, a. 2.

ART. VI. — UTRUM DIVINÆ DILECTIONIS SIT ALIQUIS MODUS HABENDUS.

Cf. Iª-IIæ, q. 64, a. 4, an virtutes theologicæ consistant in medio.

Status quæstionis. — Videtur quod ita est: 1° Quia bonum consistit in modo seu mensura, specie et ordine. 2° Quia Augustinus dicit: « Vereor ne plus minusve quam oportet, inflammer amore Domini mei ». 3° Quia in effectu exteriori caritatis debet esse modus seu mensura a ratione præfixus.

Conclusio tamen est: *Quanto Deus plus diligitur, tanto melior est dilectio;* unde non est modus in caritate sicut in re mensurata, sed sicut in mensura in qua non potest esse excessus

1° Probatur auctoritate S. Bernardi in l. *De diligendo Deo*, c. 1: « Causa diligendi Deum Deus est, *modus sine modo diligere* ».

2° Probatur ratione theologica quæ exponitur brevius infra, q. 184, a. 3, sic: *In fine non adhibetur aliqua mensura,* sed solum in his quæ sunt ad finem, sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel dieta utatur ad sanandum. *Atqui finis omnium actionum humanarum est dilectio Dei,* per quam maxime attingimus ultimum finem; unde I *Tim.*, I: « Finis præcepti caritas est ». Ergo in dilectione Dei non est modus sicut in re mensurata, sed sicut in mensura in qua non potest esse excessus. Brevius: finis enim est mensura mediorum, sed ipse finis non mensuratur.

Confirmatur ex Iª-IIæ, q. 64, a. 4: utrum virtutes theologicæ sint per se in medio. Respondetur: non, « quia eorum mensura est Deus ipse, qui est mensura excedens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus ».

Ad 1um: Aliæ virtutes mensurantur a caritate, prout eas animat et ordinat ad finem ultimum.

Ad 3um: Actus interior caritatis quo unimur Deo habet rationem finis, dum actus exteriores caritatis sunt media ad finem, commensuranda secundum caritatem et prudentiam. Sic *unio cum Deo* per contemplationem *altior est prædicatione* et ordinatur ad eam non sicut medium ad finem, sed sicut causa eminens ad effectum; ita Incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem, et omnipotentia divina ad effectum Dei ad extra.

Cf. Bannez solutionem difficultatum.

Dubium: *An viator possit plus diligere Deum, quam eum cognoscit.*

Respondet S. Thomas, Iª-IIæ, q. 27, a. 2, ad 2um: « Ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re. Hoc autem non requiritur ad perfectionem amoris, qui fertur ad rem sec. quod est in se. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur ». V.g. quidam plus amant theologiam quam eam cognoscunt. Et similiter est dicendum circa amorem Dei. Sufficit cognoscere quod *hoc ipsum quod absconditum est* in Deo, est *optimum* et est ipsa Deitas ut sic. Cf. VALGORNERA, *Theologia mystica S. Thomæ*, t. I, p. 18.

ART. VII. — AN SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE INIMICUM QUAM AMICUM.

Status quæstionis. — Videtur quod ita sit: 1° Quia Dominus ait: « Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? » (MATTH., V, 46). 2° Quia diligere inimicos pertinet ad perfectionem caritatis. 3° Quia ad hoc major conatus requiritur. Sed ex altera parte melius est diligere meliorem, et amicus est melior quam inimicus.

Responsio: Quomodo hæc sint concilianda? Tribus conclusionibus. In duabus prioribus omnes theologi conveniunt.

1° *Ex parte proximi, dilectio amici præeminet, quia amicus est melior et magis conjunctus,* unde *pejus est odire amicum quam inimicum.*

2° *Ex parte rationis* propter quam diligitur, *dilectio inimici præeminet*, quia est *purior*, et ostenditur esse *fortior*, nam se extendit ad remotiora. Hæc duæ primae conclusiones ab omnibus admittuntur.

3° « *Dilectio amicorum sec. se considerata, ceteris paribus, est ferventior et melior*, quam dilectio inimicorum ». Hæc 3ª conclusio S. Thomæ, quam pariter exprimit in qu. disp. de caritate, a. 8, ad 17um, rejicitur a Durando et a quibusdam aliis. *Ratio* hujusce conclusionis est: Cum bonitas actus dependeat ex bonitate objecti, illa dilectio est absolute melior, cuius objectum est melius. Atqui *amicus est melior, Deo et nobis conjunctior quam inimicus.* Ergo. Aliis verbis: amicus est magis diligibilis quam inimcus, ergo diligere eum est melius.

Confirmatio: Illud est absolute melius cuius oppositum est pejus. Atqui pejus est absolute odisse amicum, quam inimicum. Ergo.

Ad 1um: Dilectio amicorum non est meritoria, si sit mere naturalis, non procedens ex caritate, et quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Et hoc est quod vult dicere Dominus aiens: « Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? ».

Remanet difficultas, nam in 2ª conclusione dictum est: ex parte rationis diligendi, dilectio inimici præeminet. Atqui excessus sec. rationem diligendi est melior absolute, quia objectum dilectionis non specificat nisi ut subest rationi diligendi. Ergo.

Respondetur: Dist. majorem: dilectio inimici præeminet ex parte *rationis diligendi spectatæ essentialiter*, nego, quia eadem est ratio diligendi amicum ex caritate et etiam melius participatur in amico; *spectatæ accidentaliter*, concedo, quia inimicus non potest diligi nisi ex caritate supernaturali, et quia est obstaculum vincendum. Hæc autem sunt accidentia respectu rationis diligendi.

Insuper S. Thomas dicit in c. art. dilectio dum se extendit ad inimicum « *ostenditur esse fortior* », scil. quoad manifestationem, non quod *reipsa* sit fortior præcise ut attingit inimicum, cum et eadem possit attingere amicum. Item dilectio amici potest esse *æque pura* ac dilectio inimici, si fiat ex puro motivo caritatis supernaturalis, imo admixtio motivorum naturalium in dilectione amici non semper causat diminutionem illius, nam quando hæc motiva naturalia per caritatem ordinantur ad eius finem, nullum ex illis patitur detrimentum, sed e contra proficit, prout gratia perficit naturam, scil. id quod bonum est in natura.

Si vero Patres dicant: melior est caritas quæ se extendit ad inimicos, volunt dicere: 1° dilectio amicorum et simul inimicorum est melior quam dilectio amicorum tantum; 2° ex hoc quod superat difficultates, caritas ostenditur fortior.

Ultima objectio est: Quod *difficilius* est melius est. Atqui dilectio inimicorum est *difficilior*. Ergo dilectio inimicorum melior est.

Respondetur: Ex art. seq. ad 3um: « Plus facit ad rationem meriti et virtutis *bonum* quam *difficile*. Unde non oportet quod *omne difficilius* sit *magis meritorium;* sed quod sic est difficilius, ut etiam sit *melius* ».

Alioquin magis meritorium esset ire ad missam ambulando cum manibus potius quam cum pedibus, quia difficilius est cum manibus ambulare. Ideo in objectione distinguenda est major sic: Quod difficilius est, melius est, si difficultas operis sequatur rationem boni, concedo; si sequatur imperfectionem objecti vel agentis, nego. Et contradistinguo minorem.

Art. VIII. — UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE PROXIMUM QUAM DILIGERE DEUM.

Status quæstionis. — Videtur quod ita est: 1° Quia S. Paulus ait: « Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis » (*Rom.*, IX, 3). 2° Quia facilius est diligere Deum quam proximum, nam in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum.

Conclusio est: *Dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi*, sed perfectior est dilectio Dei quæ se extendit ad proximum, quam si ad eum non se extenderet.

1ª Pars conclusionis probatur quia dilectio proximi non est meritoria, nisi proximus diligatur propter Deum; et ultima merces vitæ aeternæ debetur dilectioni Dei propter seipsum.

2ª Pars conclusionis probatur, quia dilectio supernaturalis proximi includit dilectionem Dei, sed potest esse imperfecta dilectio Dei quæ non se extendit actualiter ad proximum, sed solum virtualiter, ut explicat Bannez.

Hæc secunda conclusio intelligenda est *cæteris paribus*, ut dicit idem Bannez. Nam si actus dilectionis Dei seorsum (non cogitando actualiter de proximo) *intensior* est quam alius actus dilectionis Dei se extendens ad proximum, est simpliciter magis meritorius, quia respondet illi majus præmium essentiale, ut docet S. Thomas in articulo. Hoc animadvertendum est ad considerandam elevationem vitæ mere contemplativæ quae versatur circa Deum, et in qua multi sunt actus ordinati ad Deum et non directe saltem ad proximum.

Ad 1um: Citatur interpretatio S. J. Chrysostomi circa verba S. Pauli: « *Optabam anathema esse* », scil. S. Paulus volebat solum *ad tempus* privari fruitione divina, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis; unde non magis dilexit proximum quam Deum. Sed, ut diximus, in his verbis S. Pauli potest dici quod est hyperbole mystica in expressione dilectionis suæ erga populum a Deo electum.

sumenda est ex difficultate operis, sed ex eius bonitate. Sic B. Maria Virgo plus meruit actu facillimo dilectionis Christi, quam omnes martyres simul in tormentis, quia major caritas erat in hoc actu B. Mariæ Virginis. Sed plus meruit B. Maria Virgo sub cruce quam actu facili, quia tunc difficultas oriebatur ex magnitudine objecti, et non poterat superari nisi a maxima caritate. Cf. Iª-IIªe, q. 114, a. 4, ad 2um, de merito.

Difficultas operandi duplex est, scil. *objectiva,* ex magnitudine operis, et *subjectiva* ex defectu voluntatis vel virtutis. Prima auget meritum, secunda vero minuit illud, et secunda tollitur per progressum virtutis quæ dat faciliter et delectabiliter operari.

Aliis verbis: ratio virtutis magis consistit in bono, quam in difficili (cf. IIam-IIae, q. 123, a. 12, ad 2am). Ita primum præceptum legis naturæ est: « bonum est faciendum », non vero « difficile est faciendum ». Cf. *Tabulam auream operum S. Thomæ,* ad verbum « Difficultas ».

Propter connexionem quæstionum, transeamus subito ad qu. 44: De præceptis caritatis, intime cum præcedentibus connexam, et postea videbimus compendium quæstionum quæ versantur circa effectus caritatis: gaudium, pax, etc., et circa vitia caritati opposita, ut acedia, invidia, discordia, etc., scandalum.

QUÆSTIO XLIV
(anticipata).

DE PRÆCEPTIS CARITATIS

Hic considerantur duo præcepta dilectionis erga Deum et proximum et formulæ utriusque, præsertim quid significat « ex toto corde », « ex tota mente », « diliges proximum *sicut* teipsum ». Item examinantur quæstiones difficiles in art. 6: Utrum præceptum dilectionis Dei possit in vita ista impleri, et art. 8: Utrum ordo caritatis cadat sub præcepto. Item occasione hujusce qæstionis quaeritur quomodo homo deliberate agens teneatur omnia et singula sua opera referre in Deum. Cf. supra Iª-IIªe, q. 100, de præceptis moralibus Veteris legis, art. 10: utrum modus caritatis cadat sub præcepto. Responsum est: modus dilectionis, scil. « ex caritate », non cadit sub præceptis secundariis, sed sub præcepto caritatis.

ART. I. — UTRUM DE CARITATE DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Qu. an est.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia caritas dat modum aliis virtutibus, sed modus non est de præcepto: id quod est, de præcepto est, v.g. « honora patrem tuum » non modus: honora *ex caritate.* (Cf. Iª-IIªe, q. 100, a. 10). 2° Caritas est quid spontaneum et liberum, *non obligatorium,* diffusa est in cordibus nostris a Spiritu Sancto, et ubi Spiritus Domini, ibi libertas: ita liberales. 3° In Decalogo non ponuntur præcepta caritatis.

Conclusio tamen est: *Maximum præceptum est de caritate.*

1° Probatur auctoritate Sacræ Scripturæ: (Deut., VI, 5): « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... ». — (Item MATTH., XXIII, 37; MARC., XII, 30; LUC., X, 27). Item similes textus (*Deuter.,* X, 12; XI, 13; XIX, 9; XXX, 6; *Exod.,* XX, 3, 5; JOS., XXII, 5; *Ps.* XXX, 24; *Eccli.,* XIII, 18; JOANN., XV; I *Cor.,* XVI, 22).

Item damnatio plurium propositionum laxistarum (DENZ., 1101): « Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei, caritatis, ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium ». Item DENZ., 1155, 1157.

Conclusio igitur est certa secundum fidem catholicam et est de actu supernaturali dilectionis Dei, non solum de habitu caritatis, nam præcepta non sunt de habitibus, nec solum de amore naturali Dei super omnia.

2° *Probatur ratione theologica.* Aliquid cadit sub præcepto prout habet rationem debiti et per se quidem si habet rationem finis. Atqui finis spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo per caritatem. Ergo maximum præceptum est de caritate.

Ex majore apparet quod duo cadere possunt sub præcepto, scil. *medium* et *finis*. Minor vero probatur ex hoc quod omnes virtutes ordinantur ad unionem cum Deo, sive regulent passiones aut operationes erga alterum.

Ad 1um: Modus dilectionis scil. « ex caritate » non cadit sub præceptis secundariis, v.g. « honora patrem tuum »; sed cadit sub præcepto caritatis. Cf. Ia-IIae, q. 100, a. 10.

Ad 2um: Præceptum caritatis non opponitur nisi pravæ libertati quæ est licentia.

Ad 3um: Præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi, quæ alibi in Deuteronomio indicabantur.

Dubium: *Utrum detur speciale præceptum diligendi Deum actu interno.*

Quidam dixerunt: non datur speciale præceptum a cæteris distinctum diligendi Deum *actu interno explicito,* sed dilectionem Dei præceptam nihil aliud esse quam observantiam cæterorum mandatorum. Hæc opinio non parum offendit pias aures et aperte est contra verba S. Scripturæ de præcepto supremo, nam haec verba naturaliter et obvie actum internum dilectionis Dei significant. Imo præceptum dilectionis Dei dicitur maximum inter alia, ergo ab aliis distinguitur. Præcepta alia pendent a duobus primis. Imo hic actus amoris Dei est pro omni adulto necessarius *necessitate medii ad salutem,* independenter a præcepto superaddito, quia salus per se loquendo non potest obtineri sine dilectione Dei, finis ultimi, super omnia.

Denique virtus caritatis non est tantum imperativa actuum observantiæ cæterorum mandatorum, sed etiam est elicitiva affectuum et actuum propriorum. Propterea damnatæ sunt plures propositiones laxistarum de hac re. (Cf. Denz., 1101, 1156, 1157, 1289).

Art. II. — UTRUM DE CARITATE FUERINT DANDA DUO PRÆCEPTA.

Videtur quod sufficiat præceptum de dilectione Dei, nam aliquis non prætermittit dilectionem proximi nisi prætermittat dilectionem Dei nam caritas in proximo non diligit nisi Deum.

Conclusio est: *Debebant dari duo præcepta caritatis erga Deum et proximum.*

1° *Probatur auctoritate S. Scripturæ:* (I Joann., iv, 21): « Et hoc mandatum habemus ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum ».

2° *Probatur ratione theologica,* quia non omnes qui cognoscunt principia, possunt cognoscere quidquid in principiis virtute continetur. Atqui dilectio Dei est quasi principium et finis in operabilibus. Ergo convenit dari aliud præceptum de dilectione proximi, quod virtualiter continetur in primo præcepto.

Ad 1um: Sic caritas habet duos actus, quorum unus ordinatur ad alium ut ad finem.

Ad 2um: Deus diligitur in proximo ut finis, sed ipse proximus etiam diligitur propter Deum.

Art. III. — UTRUM SUFFICIANT ISTA DUO PRÆCEPTA CARITATIS.

Videtur quod debeat dari præceptum circa dilectionem suiipsius et corporis et etiam de aliis actibus caritatis, ut sunt gaudium et pax, beneficentia.

Responsio: *De caritate duo præcepta sufficiunt.*

1° *Probatur auctoritate S. Scripturæ:* (Matth., xxii, 40): « In his duobus mandatis universa lex pendet et Prophetæ ».

2° *Probatur ratione theologica,* quia caritas est amicitia, quæ est *ad alterum.* Atqui hic ordo ad alterum sufficienter exprimitur per dilectionem Dei ut finis, et dilectionem proximi. Ergo.

Ostensum enim supra (q. 25, a. 4), quod non habemus proprie amicitiam erga nosipsos, sed ex caritate diligimus nos ut quid Dei, et ut dicitur ad 1um quantumcumque homo recedat ab ordine boni, remanet illi dilectio sui et corporis; unde non est necessarium præceptum speciale de hac re, sed modus diligendi nosipsos sufficienter indicatur in duobus aliis præceptis.

Ad 2um: Item in his duobus præceptis virtualiter et sufficienter indicantur præcepta de aliis actibus caritatis, ut sunt gaudium, beneficentia; quamvis hæc alia præcepta sint etiam in S. Scriptura, v.g. *Philip.*, iv, 4: « Gaudete in Domino semper ».

Art. IV. — UTRUM CONVENIENTER MANDETUR QUOD DEUS DILIGATUR EX TOTO CORDE.

Videtur quod non: 1° Quia modus actus virtuosi non est de præcepto. 2° Quia quicumque faceret aliquid non pertinens ad dilectionem Dei, *peccaret* mortaliter, quia jam non ex toto corde diligeret Deum.

3° Quia diligere Deum *ex toto corde* hoc est de perfectione caritatis, non de eius necessitate.

Conclusio est: *Totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.*

1° Probatur ex *Deut.* (VI, 5): « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua ».

2° Probatur ratione theologica, quia Deus diligendus est non qualitercumque, sed *sicut ultimus finis, ad quem omnia sunt referenda.* Hoc requiritur ad actum dilectionis Dei et ideo debet exprimi in præcepto.

Ad 1um: Hic modus « ex toto corde » non cadit sub aliis præceptis subordinatis.

Ad 2um: Quid significant ista verba « ex toto corde »? Significant quod homo *nihil* debet diligere *contra Deum, supra Deum, æqualiter Deo,* ultimo fine; unde tollitur caritas solum per aversionem a fine ultimo, proinde potest esse peccatum veniale, quod solum impedit caritatis usum [1].

Ad 3um: Perfectio caritatis est quod homo, quantum possibile est se abstrahat a rebus temporalibus licitis, quæ impediunt dilectionem actualem Dei. Cf. infra q. 184, a. 4, c, et ad 2um

ART. V. — **UTRUM CONVENIENTER ADDATUR « EX TOTA ANIMA TUA, EX TOTA FORTITUDINE TUA ».**

Videtur quod non: 1° Quia cor spiritualiter sumptum est ipsa anima, vel aliquid animæ; 2° item fortitudo animæ venit ex corde.

S. Thoma ostendit convenientiam horum verborum, comparando diversas formulas præcepti. *Cor* designat dilectionem quæ est actus voluntatis, movens alias facultates ad ultimum finem; alia verba significant facultates sic motas scil. *mens* significat intellectum, *anima* vim appetitivam inferiorem, *fortitudo* vim executivam exteriorem.

Non tamen consentiunt Patres circa has particulares significationes. Dici potest quod servatur progressive præceptum prout justus prius diligit Deum *ex toto corde* etiam sensibiliter, deinde *ex tota anima* agendo pro Deo semper non obstante ariditate, *ex omnibus viribus* tempore probationis arduæ, denique *ex tota mente sua,* quando vita interior stabilitur firmiter in parte superiori animæ, absque declinatione, tunc christianus fit « adorator Patris in spiritu et veritate » (JOAN., IV, 23).

[1] Peccatum veniale contra caritatem, v.g. negligentia in oratione, est contra Deum ut *objectum,* non vero contra Deum ut est *finis ultimus;* nam peccatum veniale non avertit a fine ultimo supernaturali, et non habet pro fine ultimo creaturam super omnia dilectam, sed beatitudinem in communi.

ART. VI. — **UTRUM HOC PRÆCEPTUM POSSIT IN HAC VITA IMPLERI.**

Videtur quod sic: 1° Quia Deus non præcipit impossibile. 2° Quia alioquin nullus posset peccatum mortale vitare. 3° Quia præceptum esset frustra. Sed ex altera parte Augustinus dicitur quod non impletur perfecte nisi in patria.

Responsio: *Hoc præceptum impleri potest imperfecte in via, perfecte in patria.*

Ita Ecclesia definit contra protestantes et Jansenistas: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et postulare quod non possis, et adjuvat ut possis ». Cf. DENZ., 804 [ex S. Augustino] et 1092).

2° Probatur ratione theologica. Præceptum impletur imperfecte, quando homo etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen recedit ab ordine ad finem; ita miles qui pugnat ut præcipiatur et nondum tamen pervenit ad victoriam.

« Et in via tanto unus alio perfectius implet præceptum caritatis quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem ».

Unde etiam perfectio caritatis patriæ cadit sub præcepto supremo, non ut materia, scil. non ut res statim adimplenda, sed ut finis ad quem omnes tendere debent ut dicitur hic *ad 3um* ex S. Augustino.

ART. VII. — **UTRUM CONVENIENTER DETUR PRÆCEPTUM: « DILIGES PROXIMUM TUUM SICUT TEIPSUM ».**

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia caritas ad omnes homines extendi debet, et non omnes sunt proximus noster. 2° Homo jam naturaliter inclinatur ad sese diligendum *plus* quam proximum, et debet prius laborare ad propriam salutem, et ideo non debet diligere proximum « *sicut* seipsum ». id est æqualiter

Conclusio: *Hoc præceptum convenienter traditur quoad rationem diligendi et modum dilectionis.*

Ratio diligendi tangitur ex eo quod alii homines sunt nobis *proximi* et secundum naturalem Dei imaginem, et secundum capacitatem beatitudinis æternæ ad quam supernaturaliter vocantur.

Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur *sicut teipsum,* et hoc adverbium *sicut* non significat *æqualiter* sed *similiter,* et hoc tripliciter: 1° propter Deum; 2° non condescendo proximo in aliquo malo; 3° volendo proximo bonum sicut et sibi. id est non diligendo proximum propter propriam utilitatem.

Art. VIII. UTRUM ORDO CARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO.

Respondetur *affirmative.* Quia ordo caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis caritatis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, scil.: 1° ad Deum qui est supremum diligibile et diligendum; 2° ad nos ipsos propter Deum glorificandum; et 3° ad alios prout plus minusve appropinquant ad Deum et ad nos ipsos.

Ad 3um: Unde « illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi ».

Remanent quædam dubia circa præceptum caritatis.

* * *

1um Dubium: *Quandonam per se obligat præceptum dilectionis Dei.*

Per se obligat initio usus rationis, dum homo debet totam suam vitam ad Deum ordinare, item *in fine vitæ* quia tunc spiritus revertitur ad Deum et contra insidias diaboli pugnare debet in agonia, *item sæpius in vita ad renovandam intentionem finis ultimi;* nec potest determinari quoties et quando. Normaliter debemus hoc facere *dicendo orationem dominicam,* quæ sec. consuetudinem christianam dicitur quotidie.

Per accidens obligat hoc præceptum ratione alterius præcepti et virtutis a caritate imperandæ, v.g. ad receptionem sacramentorum, in casu martyrii, ad vincendas tentationes, etc.

2um Dubium: *An et quomodo homo deliberate agens teneatur omnia et singula sua opera referre in Deum?*

Billuart longe lateque tractat hanc quæstionem.

Sunt duæ sententiæ extremae ad invicem oppositae. 1a est Baii et Jansenii, scil. homo debet semper *actualiter* referre in Deum actiones suas, secus sequitur naturam suam vitiatam, proindeque peccat; ratio est quia natura humana est per peccatum originale penitus corrupta juxta Jansenistas, nec pro illis datur aliquod medium inter caritatem cœlestem et cupiditatem vitiatam (cf. argumentum « le pari » a Pascal propositum). Hæc doctrina est falsa et ex ea sequitur quod *omnia opera infidelium sunt peccata* quia non sunt actualiter ordinata ad Deum. Hæc autem ultima propositio damnata est a Pio V (Denz., 1025).

Altera sententia extrema opposita est: homo non tenetur referre omnes actiones suas in Deum *nequidem virtualiter, sufficit quod objectum actionis sit bonum.* Ita plures theologi ex S. J. contra Jansenistas. Hoc autem videtur falsum, quia S. Paulus ait (I *Cor.*, x, 31): « Sive bibitis, sive aliud... facitis... omnia in gloriam Dei facite ». (Item I *Cor.*, xvi, 14; *Col.*, iii, 17). Et revera finis

ultimus est prior in intentione, est id ratione cuius debemus omnia alia velle; unde si aliquis actus non ordinatur *virtualiter* ad finem ultimum bonum, vel ordinatur ad finem ultimum malum et est peccatum mortale, vel ordinatur ad beatitudinem in communi et est peccatum veniale. Cf. Ia-IIae, q. 1, a. 6; q. 18, a. 1, et a. 9. Non datur actus indifferens in individuo, quia aut ordinatur aut non ordinatur ad debitum finem honestum.

Unde remanet quod homo debeat omnes actiones suas referre saltem virtualiter in Deum. Ita S. Alphonsus de Ligorio.

Sed quomodo intelligendum est verbum *virtualiter? Lovanienses* dixerunt: requiritur pro quolibet actu *relatio virtualis explicita,* scil. relicta ex actuali intentione præcedente virtualiter perseverante.

Communius tamen docetur: ut opus non sit peccatum veniale, *sufficit relatio virtualis implicita,* quæ scil. est ratione *objecti honesti* de se tendentis in finem ultimum, dummodo nullo pravo fine nullave alia prava circumstantia sit vitiatum. Tunc enim hic actus ratione *honestatis* particularis objecti quæ est volita refertur virtualiter implicite ad Deum fontem omnis honestatis. Cf. S. Thomas, Ia-IIae, q. 1, a. 6; Ia-IIae, q. 100, a. 10, ad 1um, ubi dicitur quod præceptum dilectionis Dei est affirmativum et ideo obligat semper sed non pro temper. Sed homo tenetur *aliquoties* omnia opera sua relatione virtuali explicita in Deum referre, quia ut dictum est, tenetur elicere aliquoties actum amoris Dei super omnia, et convenit hoc facere quotidie, dicendo orationem dominicam [1].

[1] Has quæstione sub aspectu spiritualitatis tractavimus alibi: *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus,* Paris, 1929, t. II: La purification passive de la charité, p. 615-632; et t. I, p. 61-163: Le problème de l'amour pur; — p. 206-263: L'amour de Dieu et le mystère de la Croix; — p. 263-285: L'amour de Dieu et le corps mystique du Christ; — p. 409-446: Les lois du progrès de l'amour de Dieu. — Item in alio opere: *Les trois âges de la vie intérieure,* Paris, 1938, t. II, p. 249-299: L'amour de conformité à la volonté divine. La charité fraternelle et son progrès. Le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes; — t. II, p. 612-621: La charité héroïque. — Item in periodico « Angelicum », 1929, p. 83-124: *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas.* Cf. infra in hoc præsenti opere: Appendix: *De amore puro secundum Sancti Thomaæ principia.*

DE EFFECTIBUS CARITATIS

QUÆSTIO XXVIII.

DE GAUDIO

Sunt quatuor articuli : 1° Utrum gaudium sit effectus caritatis; 2° Utrum compatiatur secum tristitiam ; 3° Utrum possit esse plenum ; 4° Utrum sit virtus.

ART. I. — UTRUM GAUDIUM SIT EFFECTUS CARITATIS.

Videtur quod non : 1° Quia in via Deus est absens, et gaudium supponit præsentiam dilecti. 2° Quia dicitur de justis : beati qui lugent.

Conclusio tamen est : *Gaudium spirituale de Deo est effectus caritatis.*

1° Probatur ex auctoritate S. Pauli : (*Rom.*, XIV, 17) : « Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto » ; et (*Rom.*, V, 5) : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ».

2° Ratio theologica est ista : Gaudium causatur ex amore vel propter præsentiam amati, vel quia amicus absens prospere se habet. Atqui caritas est amor Dei cuius bonum immutabile est, et *qui est in amante ex hoc ipso quod amatur* sec. illud : « Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo ». Ergo gaudium est effectus caritatis, et est duplex gaudium, quorum primum de ipsa Dei beatitudine est altius quam gaudium de ipsa Dei præsentia in nobis.

Explicatur minor *ad 1um* : « Deus est præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem ». Hæc praesentia Dei auctoris gratiæ quasi experimentaliter cognoscitur sub speciali inspiratione, quando « Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (*Rom.*, VIII, 6), et hoc testimonium reddit per affectum filialem quem nobis inspirat erga seipsum. Alioquin non daretur in via fruitio et gaudium de ipso Deo præsenti, sed solum gaudium ex hoc quod Deus in se est beatus. Sunt autem *duæ rationes*

gaudii assignatæ a S. Thoma in corp. articuli. Et hoc rursus dicitur *ad 3um* (legere).

Ad 2um : Hoc gaudium in via non excludit sanctam tristitiam, quæ est alter effectus caritatis dum oritur ex consideratione peccati ut est offensa Dei. Ita fuit in Christo et in sanctis.

Ad 3um. « Fruitio vel perfecta vel imperfecta sec. mensuram caritatis obtinetur ». Doctrina hujusce articuli verificatur præsertim in orationibus quietis, unionis simplicis, unionis extaticæ, unionis transformantis.

Corollarium notatum a Bannez : Optima conjectura ad cognoscendum an homo sit in gratia, est delectari in Domino et tristari de peccato.

ART. II. — QUOMODO HOC GAUDIUM SPIRITUALE RECIPIAT ADMIXTIONEM TRISTITIÆ.

Hic articulus est ad conciliandos diversos textus Sacræ Scripturæ. Dicitur enim ex una parte (*Sap.*, VIII, 16) : « Non habet amaritudinem conversatio illius », et ex altera parte : « flete cum flentibus » ; « Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo ». Beguardi damnabant omnem tristitiam, et quidam alii non satis audiunt verbum Domini. « Gaudete in Domino semper, iterum dico vobis : gaudete » (*Philip.*, IV, 4).

Conciliatio horum diversorum habetur in duabus conclusionibus.

1ª Conclusio est : *Gaudium de beatitudine ipsius Dei, non patitur admixtionem tristitiæ*, quia Deus non potest amittere beatitudinem suam infinitam : « Gaudete in Domino semper ». S. Hilarius dicebat : « Persecutiones quas patimur non possunt separare personas divinas ».

2ª Conclusio est : *Gaudium de nostra participatione boni divini potest habere admixtionem tristitiæ*, quia talis participatio potest impediri per aliquod contrarium. Sic caritas facit condolere proximo, facit etiam dolere de peccatis nostris et aliorum.

ART. III. — UTRUM SPIRITUALE GAUDIUM QUOD EX CARITATE CAUSATUR POSSIT IN NOBIS IMPLERI.

Hic articulus est ad explicanda verba Christi (JOAN., XV, 11) : « Ut gaudium meum in vobis sit et gaudium vestrum impleatur ». Videtur quod non : 1° Quia nunquam possumus tantum de Deo gaudere, quantum dignus est. 2° Quia gaudium beatorum potest esse majus in uno quam in altero. 3° Quia Deus non potest comprehendi a creatura.

Conclusio unica est: *Gaudium caritatis in nobis impleri non potest in via, bene tamen in patria* (1ª pars valet contra Beguardos). Ratio est quia solum gaudium patriæ est quies omnium desideriorum pro unoquoque beatorum sec. mensuram eius, sed in via desideranda restat visio beata.

Imo « gaudium beatorum erit *superplenum* » quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. « Non enim in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus his qui diligunt illum ».

ART. IV. — UTRUM GAUDIUM SIT VIRTUS.

Respondetur: *Non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus secundarius, sive effectus.* Sic connumeratur gaudium inter fructus Spiritus Sancti. (*Gal.*, v, 22).

Ratio est quia gaudium non addit specialem rationem supra amorem, dum e contra spes prout est de bono arduo distinguitur a caritate.

Ad 3ᵘᵐ: Datur præceptum de gaudio, scil.: « Gaudete in Domino semper », sicut de secundario actu caritatis.

De vitiis quæ opponuntur gaudio spirituali.

De acedia. — Huic gaudio spirituali opponitur vitium *acedia* (cf. infra q. 35). Acedia enim tædium bene operandi et tristitia de re spirituali, scil. recessus a bono divino, cui mens debet inhærere; vocatur quandoque pigritia spiritualis, aggravans hominem et totaliter a bono opere retrahens. Est de se peccatum mortale, quia est aversio a Deo summo bono et de se contrariatur caritati, unde si sit cum pleno consensu est mortalis; est etiam peccatum capitale cuius filiæ sunt: malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, evagatio mentis circa illicita [1].

Invidia. — Ut explicatur q. 36, invidia opponitur gaudio de bono proximi. Invidia enim est tristitia de bono alterius in quantum æstimatur diminuere gloriam propriam; unde præcipue est de bonis, in quibus est gloria et honor. Invidia quælibet est peccatum quia dolet de eo, de quo est gaudendum, scil. de bono proximi. Invidia sec. genus suum est peccatum mortale, quia contrariatur caritati, potest tamen esse veniale, tum ex indeliberatione actus, tum ex levitate materiæ. Est vitium capitale cuius sunt quinque filiæ: odium, susurratio, detractio, exultatio in adversitate proximi, afflictio in prosperitate ejus.

[1] Acedia vincenda est resistendo et impugnando; e contrario peccata carnis sunt vincenda fugiendo.

Invidia non est inter multos inæquales sed ad illos tantum quibus potest aliquis se æquare vel præferre. Amatores honoris et pusillanimes sunt maxime invidi. Senes invident junioribus.

Sic melius ex consideratione acediæ et invidiæ apparet per oppositum quid sit gaudium spirituale, effectus normalis caritatis, qui normaliter augetur cum caritate, cum unione cum Deo et proximo. Notandum est quoad apologeticam hodiernam, quod ea quæ in apologetica moderna exprimuntur verbo *aspirationis* vel *expletionis* veniuntur in S. Scriptura vel apud antiquos Doctores sub verbis *gaudium, beatitudo, pax*. Antiqui theologi magis considerabant terminum ad quem ipsius motus animæ ad Deum, moderni apologetæ magis considerant terminum a quo eiusdem motus animæ.

QUÆSTIO XXIX.

DE PACE

Hæc quæstio est commentarius verborum Domini apud JOANNEM (XIV, 27): « Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis ». Ex qua pace habetur quoddam credibilitatis motivum, præsertim quando « exsuperat omnem sensum », tunc etiam est signum status gratiæ, et « custodit corda nostra et intelligentias nostras in Christo Jesu », ut dicitur ad *Phil.*, IV, 7. In hac quæstione sunt principia pertinentia ad apologeticam, ad spiritualitatem, ad pacem inter nationes quæ male intelligitur a pacifismo. Ad hæc recte intelligenda definienda est pax, et inquirenda est eius causa. Hoc facit S. Thomas in quatuor articulis.

ART. I. — UTRUM PAX SIT IDEM QUOD CONCORDIA.

Videtur quod ita est: 1° Quia Augustinus dicit: « Pax hominum est ordinata concordia », et Dionys.: « Pax est omnium unitiva ». Sed ex altera parte concordia potest esse aliquorum impiorum in malo, et « non est *pax* impiis », ut ait Isaias.

S. Thomas sic solvit hanc difficultatem: *Concordia est unio diversorum cordium* in unum consensum, et *pax importat insuper unionem appetituum unius appetentis*. Ad pacem non sufficit concordia cum aliis, sed harmonia cum seipso et cum Deo. Non enim homo habet cor pacatum, nisi prout in eo omnes motus appetitivi sensibilitatis et voluntatis conquiescunt, et non adversantur inter se. Unde Augustinus dixit: « *Pax est tranquillitas ordinis* » (*De Civ. Dei*, l. XIX, c. 13), prout omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad 1um: Si homo concordat cum alio, quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vera pax.

Corollarium ad 3um: Paci opponitur duplex dissensio: 1° dissensio hominis ad seipsum, et 2° dissensio hominis ad alterum. Nam perfecta pax seu tranquillitas ordinis importat utramque *unionem hominis ad seipsum et ad alteros*, et hæc unio fundatur in caritate erga Deum.

ART. II. — UTRUM OMNIA APPETANT PACEM.

Status quæstionis. — Hoc affirmat Augustinus (*De Civit. Dei*, l. XIX, c. 12 et 14). Attamen multi appetunt bella et dissensiones, imo quædam pax videtur mala, nam Christus dixit: « Non veni mittere pacem ».

Respondetur: *Omne appetens appetit pacem*, quia appetit tranquille pervenire ad id quod desiderat.

Ad 1um: Hoc est verum etiam de agentibus quæ cognitione carent, tendunt ad connaturaliter consequendum finem eorum naturalem.

Ad 2um: Imo bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

Dubium: Sed quare Christus dixerit: « Non veni mittere pacem, sed gladium » (MATTH., X, 34).

Resp. ad 3um: Distinguuntur pax vera et pax apparens. *Pax vera* non potest esse nisi in bonis verum bonum diligentibus, quia malum non potest quietare appetitum nisi apparenter. Et pax vera habetur *imperfecte* in via, prout principalis motus animæ quiescit in Deo, inter varias repugnantias intus et extra; in patria vero hæc pax vera plenissime habetur. *Pacifismus* seu abusus pacis *confundit pacem veram cum falsa* et semper damnat bellum non agnoscens veritatem axiomatis: « *Si vis pacem para bellum* ».

Quid est gladius de quo loquitur Christus dicens: « Non veni mittere pacem sed gladium »?

Resp. S. Thomas *in Matth.* (X, 34): « Iste gladius est verbum Dei...; quidam enim crediderunt, et quidam non. Et ideo fit bellum ». *Pax inter bonos et malos* esse non potest, quia pax *ordinatam* importat *concordiam*, quæ cum malis haberi non potest. Cf. S. Thomam *in Ep. II Tim.*, c. 2, lect. 4, *m.*

Est error *liberalismi* sicut et pacifismi velle constituere pacem inter bonos et malos, absque principio ordinis, et sic pax ista est falsa, quia non potest esse tranquillitas ordinis sine principio ordinis. Dicunt hanc pacem esse unionem sacram, et nihil est minus sacrum quam unio ista sic facta abstrahendo a Deo, a fide, a religione et ab omni sacro proprie dicto. Propterea *liberalismus* non sufficit ad agendum; et quando oportet agere, si populi non redeunt ad principia christiana, descendunt ad *radicalismum* in negatione, deinde ad *socialismum* qui ponit societatem loco Dei, et denique ad *communismum* materialisticum et atheum. Ita Donoso Cortès in sua Relatione: *De principio generatore errorum nostri temporis.*

ART. III. — **UTRUM PAX SIT PROPRIUS EFFECTUS CARITATIS**

scil. ita ut nonnisi a caritate supernaturali produci possit.

Videtur quod non: 1° Quia gentiles aliquando habent pacem, quamvis non habeant gratiam sanctificantem, nec caritatem. 2° Quia per oppositum quidam sacri doctores inter se dissenserunt, ut S. Augustinus et S. Hieronymus, ut S. Paulus et Barnabas.

Conclusio est: *Pax vera est proprius effectus caritatis.* Hoc indicatur in *Ps.* CXVIII, 165: « Pax multa diligentibus legem tuam », et sic probatur:

Ad pacem requiritur unio appetituum nostrorum et unio aliis hominibus. Atqui duplex unio per se producitur sec. quod diligimus Deum super omnia et proximum sicut nosipsos. Ergo pax procedit *positive a caritate*, sed causatur etiam *a justitia*, prout justitia *removet* occasiones litigiorum et tumultuum (ad 3um), et IIa-IIae, q. 180, a. 2, ad 2um.

Hæc est metaphysica pacis, prout pax reducitur ad summum principium: *ordo agentium debet correspondere ordini finium;* scil. ut voluntas nostra et voluntates aliorum hominum efficaciter tendant ad finem ultimum et in eo pacem inveniant, requiritur supernaturalis influxus caritatis proveniens a Deo auctore gratiæ. Hoc est principium argumenti apologetici ex mirabili vita Ecclesiæ, sec. unionem caritatis inter christianos. (Cf. *De Revelatione*, t. II, pag. 10). Christus dixerat (JOAN., XIII, 35): « Cognoscent... quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis in invicem ».

Roboratur hoc argumentum si consideratur pax sanctorum etiam inter persecutiones; tunc in illis apparet « *pax Dei quæ exsuperat omnem sensum, et custodit corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu...* ». S. Thomas dicit circa hæc verba ad *Phil.* (IV, 7): « Cor nostrum, ab omni perturbatione non potest esse alienum nisi per Deum... Secundum quod est in sanctis in via, pax exsuperat omnem sensum humanum non habentium gratiam ». Et ad minus isti non habentes gratiam debent dicere considerando pacem martyrum: « Hoc est mirabile, hoc non potest provenire nisi a causa occulta, altissima et bona, quæ Deus est; digitus Dei est hic ». Revera enim, etiam pro sola ratione quæ diligenter verum inquirit, apparet ex effectibus differentia inter pacem Christi quam mundus dare non potest, et pacem mundi.

S. Thomas *in Joan.*, XIV, lect. 7, dicit in duo differunt *pax sanctorum* et *pax mundi.* « Primum *quantum ad finem,* nam pax mundi ordinatur ad quietam fruitionem temporalium, dum pax sanctorum ordinatur ad bona æterna (nec essentialiter minuitur in temporalium privatione). Secundo vero pax mundi est *simulata,* quia tantum exterius; pax vero Christi est *vera,* quia interius et exterius ».

Remanent quædam difficultates:

1a Difficultas: Gentiles sine gratia et caritate aliquando habuerunt pacem.

Resp. ad 1um: Sine gratia non potest esse vera pax, sed solum apparens, quia non potest esse consensus *efficax* voluntatum in ultimo fine.

2a Difficultas: Sed inter sanctos doctores fuit quandoque dissensio, v.g. inter Augustinum et Hieronymum.

Resp. ad 2um: Ad amicitiam non pertinet concordia *in opinionibus*, sed *concordia in bonis conferentibus ad vitam,* præcipue in magnis quia dissentire in aliquibus *parvis* quasi non videtur dissensus. Dissensio in opinionibus repugnat solum *paci perfectæ*, non vero paci *imperfectæ* quæ habetur in via ».

Unde non debemus sub prætextu caritatis acceptare opiniones quæ nobis non videntur fundatæ, nec veritatem minus firmiter defendere; firmitas in defensione veritatis non est contra caritatem; alioquin caritas perduceret ad mediocritatem universalem, et magna ingenia ut S. Thomas deberent ad caritatem servandam amplecti opiniones inferiores. Hic esset pacifismus et caritanismus, non vera pax eorum de quibus dicitur « Beati pacifici ».

ART. IV. — **UTRUM PAX SIT VIRTUS.**

Respondetur: *Non est virtus specialis, sed est effectus caritatis,* quia causatur ex dilectione Dei et proximi. Sic datur præceptum: « Pacem habete inter vos ». Et etiam pax ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ. Ponitur etiam inter fructus Spiritus Sancti et augetur cum caritate.

De vitiis oppositis.

Paci opponuntur plura vitia, de quibus infra q. 37, scil.:

— in corde: discordia;

— in ore : contentio;

— in opere: schisma, bellum, rixa, seditio.

Discordia importat disgregationem quamdam voluntatum in diversa; per se procedit ex intentione deliberata dissentiendi a bono Dei vel proximi, sic est peccatum mortale. Principaliter discordia oritur ex inani gloria, secundario ex invidia.

Contentio quæ est impugnatio veritatis scitæ est ex genere suo peccatum mortale; non vero si est solum immoderata impugnatio falsitatis cum quadam acrimonia. Contentio est filia inanis gloriæ.

Schisma (q. 39), ponitur pariter inter peccata contra caritatem prout est voluntaria separatio suiipsius ab unitate Ecclesiæ, dum aliquis renuit subesse Papæ, et communicare membris Ecclesiæ, sic est speciale peccatum oppositum unitati Ecclesiæ, et dicitur a scis-

sura animarum. — Infidelitas sec. se est gravius peccatum schismate, nam peccatum directe contra Deum revelantem est gravius quam peccatum contra proximum, contra spirituale bonum multitudinis. Conveniens est tamen quod schismatici excommunicentur.

Sacerdotes schismatici et etiam hæretici conservant potestatem sacramentalem quoad validitatem, non vero quoad liceitatem, sed amittunt potestatem jurisdictionis, quia jurisdictio confertur per simplicem injunctionem hominis. Sic possunt valide consecrare, non autem absolvere.

* * *

De bello. S. Thomas de bello tractat in q. 40. — Art. 1: « Ad *bellum justum*, inquit, tria requiruntur: 1° *Auctoritas principis* cuius mandato bellum est gerendum, non pertinet enim ad personam privatam. 2° *Causa justa*, ut scil. illi qui impugnantur *propter aliquam culpam* impugnationem mereantur. 3° *Intentio recta bellantium*, nam bellum justum ex duabus prioribus conditionibus redderetur illicitum si esset, ait Augustinus, "nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, feritas rebellandi, libido dominandi". Circa hoc Bannez scripsit longum commentarium.

In bello justo deprædans hostes non peccat nec tenetur restituere, nisi pugnet principaliter propter prædam (IIª-IIæ, q. 66, a. 8, ad 1um). In responsione ad objectiones ostenditur *quod non omne bellum est injustum.*

Art. 2. Clericis non licitum est bellare in propria persona, quia deputantur majori servitio Dei, et bellica exercitia multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei, et oratione pro populo. Insuper iis qui deputantur ad ministerium altaris in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, non competit effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo. Sic clericus effundens sanguinem, etiam sine peccato, fit irregularis.

Attamen clerici possunt bello interesse de licentia superioris, ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus.

Art. 3. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Respondetur: Mendacium est semper et de se illicitum, unde nullus debet hostes fallere, ut ait Ambrosius: « *Quædam jura bellorum et fœdera* etiam inter ipsos hostes sunt servanda ». Sed ea quæ ad impugnandos inimicos paramus, sunt eis *occultanda*, et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum. Unde principium solutionis est: scienter loqui contra veritatem semper est illicitum, sed licitum est quandoque cœlare quamdam veritatem.

Art. 4. Non licet bellum gerere in festo, nisi imminente necessitate, pro tuenda republica.

* * *

De rixa agitur in q. 41. Rixa est contradictio in factis, scil. mutua percussio sine auctoritate publica. Rixa ex parte invadentis injuste est semper peccatum mortale, sed in defendente nullum est peccatum de se. Tamen in defendente potest esse peccatum veniale ex levi motu odii, vel etiam peccatum mortale quando proprie ex odio contra impugnantem insurgit, non solum ad sese defendendum, sed ad eum occidendum vel graviter lædendum. Rixa oritur proxime ex ira, sed ex concupiscentia sicut ex radice prima, et occasionaliter ex jactantia. Odium et discordia sequuntur ex rixa in rixantibus.

Item *duella* sunt absolute illicita, jure naturali, jure divino positivo et jure ecclesiastico (cf. Conc. Trident., sess. 25, cap. 19, et damnationem plurium propositionum laxistarum, qui volebant in quibusdam circumstantiis excusare duellum a peccato, ad servandum honorem inter milites. Cf. DENZ., 1102, 1491 sq.; 1939 sq.). Est pro perpetrantibus duellum, aut cooperantibus excommunicatio latæ sententiæ, Romano Pontifici reservatæ.

De seditione denique agitur in q. 42: Seditio est speciale peccatum, scil. mutua impugnatio inter partes multitudinis, vel præparatio ad pugnam; scil. cum una pars civitatis vel populi excitatur in tumultum contra aliam. Unde est peccatum contra unitatem et pacem temporalem multitudinis, sicut schisma contra unitatem spiritualem.

Seditio de se est semper peccatum mortale et gravius quam rixa, sicut bonum commune est altius bono privato.

Objectio: Attamen laudatur qui multitudinem liberat a potestate tyrannica, quod fieri nequit sine aliqua dissensione multitudinis.

Respondetur: Perturbatio regiminis tyrannici seu injusti non habet rationem seditionis, quia regimen tyrannicum non ordinatur ad bonum commune. Attamen in eversione regiminis tyrannici vitandum est majus malum quod posset ex ista eversione evenire. Non licet occidere tyrannos regiminis (non usurpatione), nisi per publicam potestatem, licet principatus eorum sit injustus. Tyrannus vero usurpatione regni non est princeps, sed injustus invasor. Cf. S. Thomam, II Sent., d. 44, q. 2, a. 2, ad 5um.

Cf. contra seditionem *Syllabum* Pii IX, pr. 63 et 64.

QUÆSTIO XXX.

DE MISERICORDIA

In hac quæstione determinatur objectum formale et materiale hujusce virtutis, eius definitio et relatio ad alias virtutes. Hæc quæstio est magni momenti ad ostendendum misericordiam esse perfectionem simpliciter simplicem Deo attribuendam, sic illustratur id quod de misericordia divina dicitur Iª, q. 21.

ART. I. — UTRUM MALUM SIT PROPRIUM MOTIVUM AD MISERICORDIAM.

Videtur quod non: 1° Quia malum culpæ potius provocat ad indignationem; et ex alia parte malum pœnæ est debitum pro culpa, quæ est malum voluntarium puniendum.

Conclusio S. Thomæ est: *Malum involuntarium est motivum ad misericordiam*. Ratio est quia hujusmodi malum pertinet *ad miseriam*, quæ est *objectum circa quod versatur misericordia*.

Etenim misericordia etymologice dicitur a miseria et corde, prout aliquis habet *miserum cor super tristitiam alterius*. Et in nobis hominibus ratione sensibilitatis nostræ, misericordia non est sine tristitia de miseria aliena.

S. Thomas notat quod sunt *tria mala involuntaria*, quæ provocant plus minusve misericordiam, scil.: 1° *mala quæ contrariantur appetitui naturali*, ut fames, magna ægritudo; 2° *mala quæ contrariantur directe voluntati*, v.g. cum aliquod malum fortuito evenit, ubi sperabatur bonum; 3° *præsertim mala quæ affligunt justos*, qui semper sectati sunt bona.

Ad 1um: Culpa cum sit voluntaria, provocat potius indignationem quam misericordiam, sed potest tamen esse pœna alterius peccati præcedentis et esse quodammodo contra voluntatem peccantis; sic Christus misericordiam habuit pro peccatoribus, sicut Pater pro filio prodigo.

Ad 2um: Si proximus sit ita *intimus* ut sit aliquid nostri, ut parentes nostri, non solum habemus misericordiam, sed *dolorem* de eius tristitia, tanquam de vulnere proprio.

Restat igitur, quod *miseria sublevanda* seu malum involuntarium proximi est *proprium objectum et motivum misericordiæ*. Sic in psalmis dicitur: « Miserere mei, Domine, *quoniam infirmus sum;* respice in me et miserere mei, *quia pauper sum,...* quoniam tribulor miserere mei, Domine, quia conculcavit me homo ». Misericordia motus est Pater filii prodigi, videndo miseriam eius.

Corollarium: *Sic specialiter sublevanda miseria generis humani lapsi fuit objectum proprium et motivum misericordiæ Dei qui dedit Filium suum pro redemptione nostra.* Sic solvitur difficilis objectio scotistarum contra doctrinam thomisticam de motivo incarnationis, cf. IIIª, q. 1, a. 3: « Cum in S. Scriptura ubique incarnationis *ratio* ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum ».

Objectio ista est: Perversum est ordinare nobilius *ad minus perfectum*. Atqui incarnatio est quid nobilius redemptione generis humani. Ergo perversum est ordinare incarnationem ad redemptionem nostram.

Respondetur: Dist. majorem: tanquam *ad finem intermedium perfectivum* subordinando nobilius ad minus perfectum, concedo; ad finem intermedium *perfectibilem* et *ex misericordia*, nego.

Sic Deus voluit Christum, ut Salvatorem, seu ut *victorem* peccati, dæmonis et mortis, ad manifestandam bonitatem divinam.

Item ille qui ex misericordia ministrat infirmo, non ideo plus diligit infirmum quam se.

Sic Redemptio potest esse proprie *motivum* Incarnationis, etiam in explicatione Salmanticensium et plurium aliorum thomistarum, qui dicunt Deus permisit peccatum originale propter hoc majus bonum quod est Incarnatio redemptiva. Cf. IIIª, q. 1, a. 3, ad 3um.

Etenim redemptio nostra adimplenda fuit *motivum Misericordiæ divinæ*, nam actus misericordiæ est sublevare proximum a miseria. « *Ratio miserendi est miseria proximi sublevanda* ». Sic Deus voluit Incarnationem ut redemptivam, « propter nos homines, propter nostram salutem » ut dicitur in Symbolo.

Hoc decretum voluntatis divinæ magis pertinebat ad *Misericordiam* quam ad aliam perfectionem divinam, v.g. quam ad Justitiam vel liberalitatem. Imo ut dicemus a. 4: « *Misereri maxime superioris est et in hoc summe manifestatur eius bonitas et potentia* ». Cf. Iª, q. 21, a. 4.

ART. II. — UTRUM DEFECTUS SIT RATIO MISERENDI EX PARTE MISERENTIS.

Status quæstionis scil. utrum defectus ipsius miserentis sit ratio miserendi. Videtur quod non: 1° Quia proprium Dei est misereri et in Deo nullus est defectus. 2° Quia tunc graviores peccatores essent magis misericordes, e contra sunt duri.

Responsio S. Thomæ est de misericordia ut est *in hominibus:* scil.: *Semper defectus est ratio miserendi, prout aliquis defectum alterius reputat* SUUM *propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.*

Ratio est quia misericordia in homine est *compassio* super miseriam alienam, et aliquis compatitur vel dolet de aliena miseria, in quantum reputat eam ut proprium malum, *vel propter unionem amoris,* vel propter possibilitatem similia patiendi.

Sic dicitur (ad *Rom.*, XII, 15): « Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus ».

Ad 1um: « Deus (absque tristitia) *non miseretur nisi propter amorem,* in quantum amat nos, tanquam aliquid sui ». S. Thomas notat propterea quod « senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui se reputant esse felices et in tantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserantur ». Similiter superbi non miserentur quia contemnunt alios.

Hæc omnia sunt vera de misericordia prout est compassio et habet tristitiæ passionem annexam; sed in art. sequenti ostenditur quid est misericordia ut est virtus distincta a passione commiserationis sensibilis.

ART. III. — UTRUM MISERICORDIA SIT VIRTUS.

Status quæstionis. — Videtur quod: 1° Quia commiseratio impedit rectum judicium. 2° Quia ei opponitur quandoque justitia vindicativa. 3° Quia si esset virtus, esset solum specialis effectus caritatis et non specialis virtus.

Responsio: *Dolor de misericordia aliena ut est passio appetitus sensitivi non est virtus,* sed *misericordia,* ut est *principium motus voluntatis regulatæ a recta ratione et dirigentis passionem, est virtus.* (Legere art. et concl. Bannez). Hæc virtus præsertim *sublevat alienum a sua miseria.*

Hæc virtus se habet ad commiserationem sensibilem sicut *castitas ad pudorem.* Sic misericordia potest esse in Deo, imo *proprium est Deo misereri quia est actus purus, omnipotens et bonus et potest homines a miseria liberare.* Dum e contra commiseratio sensibilis est propria potius debilibus et formidolosis.

Ad 3um et ad 4um: Ostenditur quare *misericordia est virtus moralis,* distincta a virtute theologica caritatis. 1° Nam motivum eius immediate non est Deus ipse, sed miseria proximi a qua sublevandus est. S. Thomas dicit ad 3um: « *Misericordia respicit quamdam specialem rationem, scil. miseriam eius cuius miseretur* ». Sic differt a gaudio et a pace quæ nihil addunt supra rationem boni quod est objectum caritatis. 2° Misericordia versatur sicut plures aliæ virtutes morales *circa passiones* et in eis constituit *medium,*

nam, ut ait Bannez, visa miseria proximi consurgit in nobis *motus appetitus* anticipans judicium rationis, quo *nimis* aut *non satis* afficimur interdum ad sublevandam miseriam proximi. Sic eadem virtus reducit ad medium et nimiam compassionem sensibilem et oppositum motum qui vocatur *nemesis,* sec. quem æstimamus *miserum digna pati.*

ART. IV. — UTRUM MISERICORDIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Status quæstionis. — Videtur quod ita est: 1° Quia præfertur religioni sec. illud: « Misericordiam volo, non sacrificium ». 2° Quia, ut ait Ambrosius, omnis summa disciplinæ christianæ est in misericordia et pietate. 3° Virtus est quæ facit bonum habentem, et hoc excellenter facit misericordia.

Attamen ex altera parte S. Paulus ponit caritatem super misericordiam, dum dicit postquam de misericordia locutus est: « super omnia caritatem habete » (*Col.*, III, 14).

Solvitur difficultas triplici conclusione. (Legere art.).

1a Conclusio: *Sec. se misericordia maxima est.* Ratio est quia *pertinet ad illam, quod defectus aliorum sublevet, quod est maxime superioris. « Unde misereri proprium est Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari »,* prout non solum tunc facit aliquid ex nihilo, sed ex malo quod permisit majus bonum educit, ut constat præsertim in conversionibus. (Lege Cajetanum circa præsentem articulum).

Imo S. Thomas dicit Ia, q. 21, a. 3: « Tristari de miseria alterius non competit Deo, sed *repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit* ». Et « *dum misericorditer agit,* non facit aliquid *contra suam justitiam, sed aliquid* SUPRA *eam...* sicut si aliquis offensam in se commissam simpliciter remittat, dat plus quam debitum ». Item si rex ex misericordia facit gratiam reo ad mortem juste damnato, facit aliquid non contra sed supra justitiam.

Imo S. Thomas, ibid., a. 4, dicit: « *Opus divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ* (seu bonitatis) et in eo fundatur ». Creaturis enim non debetur aliquid (in ordine naturali et supernaturali) nisi propter primum donum quod a bonitate divina gratuito acceperunt... Et sic in quolibet opere Dei apparet *misericordia quantum ad primam radicem* eius, cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus et etiam vehementius operatur, sicut causa prima vehementius influit quam causa secunda. Unde (in Ep. JAC., II, 13) dicitur: « Misericordia superexaltat judicium ».

2a Conclusio: *Sed quoad habentem misericordia non est maxima omnium virtutum nisi in eo qui est maximus, scil. in Deo; in nobis caritas est altior.* Ratio est quia ei qui supra se aliquem habet, melius est conjungi superiori per caritatem, quam supplere defectum inferioris per misericordiam. Sic vita contemplativa quæ nos unit

Deo altior est quam vita activa quæ vacat operibus misericordiæ erga pauperes, ægrotos, etc. Item *ad 3um* legere.

3a Conclusio: *Inter omnes virtutes quæ sunt primario erga proximum, potissima est misericordia.* Ratio est, quia supplere defectum alterius est superioris et melioris. Sic homo misericors est ad imaginem Dei infinite boni. Ut dictum est Ia, q. 21, a. 2: « Dum Deus misericorditer agit, non agit contra justitiam, sed supra »: « misericordia superexaltat judicium » (Ep. JACOBI, II, 13).

Occasione responsionis *ad 1um quæritur utrum misericordia in nobis sit altior religione.* Hoc videtur affirmari in hac responsione ad 1um, ubi dicitur quod quandoque misericordia præeligenda est cultui externo Dei, sed in IIa-IIae, q. 81, a. 6, dicitur: religio præeminet inter virtutes morales.

Bannez respondet: *religio est absolute melior, quia magis nos conjungit Deo* [1]; sed quandoque opera religionis, ut auditio missæ die dominica, omittenda sunt propter subventionem infirmi, qui est *in necessitate.* Sic intelligitur verbum Oseæ: « Misericordiam volo, non sacrificium » in quo agitur de *cultu externo,* ut explicatur ad 1um, quia cultus internus est maxime necessarius ut conservemur in gratia: « oportet enim semper orare et non deficere ». Item *ad 2um* legere: summa disciplinæ christianæ est *pietas* quoad interiora, et *misericordia* quoad exteriora opera.

Sic clare apparet quid sit misericordia ut virtus moralis a caritate imperata, reducens ad medium rationis diversos motus sensibilitatis visa miseria aliena, et quomodo tribuenda est Deo, ut quid proprium Deo bono et omnipotenti: sublevare creaturam a sua miseria.

Si velimus, ut ostendit Billuart, misericordiam definire, non solum prout est in nobis cum passione adjuncta, sed generaliter *ut attribui possit Deo,* dicendum est: *Est voluntas seu affectus alienam miseriam sublevandi,* sic reperitur in Deo.

Objectum igitur et motivum misericordiæ est miseria alterius sublevanda vel repellenda, seu malum quod sit illi aliquo modo involuntarium. Cf. art. 1.

Hæc virtus, ut est in nobis, et prout moderat etiam passiones nostras, scil. nimium affectum vel tardiorem affectum sublevandi miseriam alienam, definiri potest: *virtus inclinans voluntatem ad alienæ miseriæ compassionem et sublevationem.*

Ad quamnam virtutem moralem cardinalem reduci potest misericordia? Non ad fortitudinem, nec ad temperantiam, sed ad justitiam, quæ est ad alterum ut sic; sed de ea S. Thomas tractat in tr. *De caritate* propter magnam affinitatem quam habet cum caritate, ex cuius visceribus nascitur.

[1] Sic Christus (MARC., XIV, 7) defendit Magdalenam quæ effundit alabastrum unguenti, dicens: « Bonum opus operata est in me, semper enim pauperes habetis vobiscum... me autem non semper habetis ».

QUÆSTIO XXXI.

DE BENEFICENTIA

Nunc agitur de tribus exterioribus actibus caritatis, qui sunt *beneficentia, eleemosyna* quæ est quædam pars beneficentiae, et *correctio fraterna,* « quæ est quædam eleemosyna ».

ART. I. — UTRUM BENEFICENTIA SIT ACTUS CARITATIS, an liberalitatis, an justitiæ distributivæ, an misericordiae.

1a Conclusio est: *Beneficentia est actus caritatis.*

Ratio est quia caritas est amicitia, atqui ad amicitiam pertinet benevolentia et beneficentia erga amicum, nam voluntas est *effectiva* eorum quæ vult, si facultas adsit. Ergo benefacere proximo est effectus caritatis. Aliis verbis: benevolentia est forma affectiva caritatis, beneficentia eius forma effectiva. Voluntas enim amat bonum et postea vult illud efficere.

2a Conclusio est: Sed bonum quod facimus proximo, potest pertinere ad aliam virtutem sub aliqua speciali ratione, scil. si est *debitum,* hoc pertinet ad justitiam; si est *ad eius miseriam sublevandam,* hoc pertinet ad misericordiam.

Ad 1um: Non possumus tamen benefacere Deo; sed eum honorare et glorificare.

Ad 2um: Liberalitas regulat non tam donum externum, quam internam passionem retinendi divitias, ut homo sit facile emissivus divitiarum.

ART. II. — UTRUM SIT OMNIBUS BENEFACIENDUM etiam peccatoribus et inimicis patriæ.

Conclusio: *Beneficentia debet se extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore,* sec. illud (ad *Gal.*, VI, 10): « Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes ».

Ratio est: quia dilectio caritatis se extendere debet ad omnes, ut supra dictum est, sed actus virtutum sunt sec. debitas circumstantias limitandi.

Objectio: Non possumus benefacere superioribus, sed solum inferioribus.

Respondet S. Thomas in corp.: « Gradus (superioritatis) in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis; unde homo qui est nobis superior sec. aliquid potest esse nobis inferior sec. aliud ».

Ad 1um: Est aliquod beneficium quod possumus omnibus impendere: scil. orare pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad 2um: Subveniendum est etiam peccatoribus, præsertim in casu necessitatis, et inimicis patriæ, v.g. ne fame aut siti pereant, nisi sec. ordinem justitiæ.

Art. III. — INTER EOS QUIBUS EST BENEFACIENDUM OBSERVANDUS EST ORDO CARITATIS.

Oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici, et sec. diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda, v.g. in rebus familiæ, in rebus civilibus, aut in spiritualibus, etc. Et hoc sec. necessitatem locorum et temporum.

Ad 1um explicatur verbum Domini (Luc., xiv, 12): « Cum facis prandium, noli vocare amicos tuos... sed voca pauperes et debiles ». Textus completus est: « Noli vocare amicos, neque fratres nec cognatos nec vicinos *divites*, ne forte te et ipsi reinvitent et fiat tibi retributio. Sed voca pauperes... et beatus eris, quia non habent retribuere tibi, retribuetur enim tibi in resurrectione justorum ». Hoc est solum ad dicendum: age, non solum ex motivo humano, sed ex supernaturali caritatis motivo, alioquin jam mercedem tuam accepisti. Remanet quod « magis conjunctis magis est benefaciendum, cæteris paribus, sed potest contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam ».

Ad 3um: Parentes per se loquendo in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi.

Ad 4um: « In necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quam parentes, propter obligationem beneficiorum susceptorum ».

Art. IV. — UTRUM BENEFICENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

Non, sed est actus exterior caritatis, quia non est specialis ratio formalis objecti. In hoc differt a misericordia, cuius specialis ratio est miseria aliena repellenda.

QUÆSTIO XXXII.

DE ELEEMOSYNA

(in decem articulos).

Art. I-IV. — QUID ET QUOTUPLEX SIT ELEEMOSYNA.

Eleemosyna venit a verbo greco ἐλέεω, misereor.

In art. 1 definitur: Est actus caritatis, misericordia mediante, ad subveniendum necessitatem patienti, vel opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. In hac definitione eleemosyna sumitur non pro re data sed pro actione dandi, et agitur de eleemosyna christiana non solum philosophica, propterea dicitur: « propter Deum » est motivum caritatis.

Ad 2um: Eleemosyna potest imperari a virtute pœnitentiæ, scil. dum fit ad satisfactionem pro peccatis.

Art. 2. — Quotuplex sit eleemosyna: Distinguitur eleemosyna corporalis et alia spiritualis.

Sunt septem eleemosynæ corporales, quæ sublevant miseriam corporalem, exprimuntur in hoc versu: « visito, poto, cibo, redemo, tego, colligo, condo » seu sepelio.

Item sunt septem eleemosynæ spirituales ad sublevandam miseriam animæ: « consule, castiga, solare, remitte, fer, ora », scil. consulere dubitandi, docere ignorantem, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare. S. Thomas justificat has divisiones. Omnes necessitates ad prædictas reduci possunt.

Ad 1um: Quare convenit sepelire mortuos? Ut vivant in memoria hominum, ut honorentur, et occasione sepulturæ pro eis fient orationes.

Art. 3. — Eleemosynæ spirituales simpliciter loquendo sunt *potiores corporalibus*, ratione rei datæ, ratione subjecti cui subvenitur, scil. spiritus, et ratione actus spiritualis quo subvenitur proximo.

Sed per accidens est e converso, nam potius *pascendus est fame moriens*, quam docendus qui potest alio tempore doceri.

Art. 4. — Eleemosynæ corporales sec. se habent effectum corporalem, sed prout dantur ex caritate sunt meritoriæ, et disponunt indigentem ad orandum pro benefactore.

ART. V. — **UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT IN PRÆCEPTO.**

Status quæstionis. — Videtur quod est solum consilium: 1° Quia cuilibet licet uti re sua et eam retinere. 2° Quia non potest determinari tempus in quo obligaret hoc præceptum. 3° Quia de eo non est sermo in Decalogo.

Sunt duæ conclusiones:

1ª Conclusio *est affirmativa: Eleemosynarum largitio est de præcepto et naturali, et divino positivo.*

1° Probatur ex S. Scriptura: (MATTH., XXV, 41): « Discedite a me, maledicti, in ignem æternum... *esurivi* enim *et non dedistis mihi manducare* ». (Item *Prov.*, XXI, 13; *Eccli.*, IV, 1; XXIX, 12; *Tob.*, IV, 7. — LUC., XVI, 19-31, de divite epulone. — LUC., III, 11-14).

2° Ratio theologica est: Cum dilectio proximi sit de præcepto, illud est obligatorium *sine quo ipsa dilectio proximi non conservaretur.* Atqui sine elargitione eleemosynæ indigenti non servaretur dilectio proximi in opere. Ergo.

Ad 1um: Attamen cum hoc præceptum sit affirmativum et non obligat pro semper, quandoque est tantum de consilio.

Ad 4um: In decalogo hoc præceptum de eleemosyna includitur in præcepto de honoratione parentum, prout parentes primum locum obtinent inter proximos. Insuper est in præcepto caritatis erga proximum, ut dicitur in c. art.

2ª Conclusio est: *De præcepto est dare eleemosynam de superfluo et dare eleemosynam indigenti qui est in extrema necessitate;* alias eleemosyna est solum de consilio. Dicitur extrema necessitas, quando indigens sine eleemosyna est *in periculo mortis.* Tunc debemus sub mortali dare de nostro superfluo ad nostram vitam servandam et ut explicatur in art. seq. tunc debemus dare etiam de necessario ad nostrum statum.

Sylvius et Billuart videntur recte explicare hanc 2am conclusionem S. Thomæ dicendo: Intelligenda est *divisim* et *non copulatim;* scil. non quod duo requirantur ut eleemosyna sit de præcepto: 1° habere superfluum et 2° invenire indigentem in extrema necessitate, sed S. Thomas ponit *duos casus in quibus urget præceptum eleemosynæ:* 1° *quando habemus superfluum,* tunc debemus dare eleemosynam quamcumque necessitatem, extremam, gravem, aut communem patienti; 2° *quando invenimus indigentem in extrema necessitate,* etiamsi non habeamus superfluum status sed solum superfluum vitæ, sec. distinctionem datam in art. seq.

Hæc interpretatio videtur omnino conformis textui S. Thomæ quia sic formulavit hanc 2am conclusionem: « Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, *et* dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate ».

Confirmatur ex his quæ dicuntur infra de avaritia, q. 118, a. 4, ad 2um: « Aliquis tenetur *ex debito legali* sua pauperibus erogare, *vel* propter periculum necessitatis, *vel* propter superfluitatem habitorum ». Hæc conjunctio *vel* bis scripta, manifestat quod doctrina intelligenda est divisim et non copulatim.

Objectio: S. Thomas dicit ibid.: « Non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest ».

Respondetur: Non omnis necessitas obligat ad faciendam eleemosynam *hic et nunc,* sed aliquando illi vel alteri.

1um Dubium: *Patienti extremam necessitatem* an tenemur sub mortali facere eleemosynam *de superfluis vitæ* et de necessariis nostro statui.

Respondetur affirmative: (LUC., III, 11): « Qui habet duas tunicas det non habenti et qui habet escas similiter ». Cf. S. Thomam, IV, d. 15, q. 2, a. 1, q.ª 4: Id est tunc tenemur indigenti subvenire non de necessariis ad nostram vitam (quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat), sed de necessariis ad nostrum statum. Dicit ibid. S. Thomas ad 2m: « Quando alius est in statu *extremæ necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia:* unde, etsi per violentiam vel furtum acciperet, nec peccaret ».

2um Dubium: Et quomodo judicare de *superfluo* et de *necessario* ad vitam?

Resp. ad 3um: Sec. ea quæ probabiliter et in pluribus occurrunt. Nec debemus cogitare de his quæ nobis necessaria sunt pro crastino die, quod Dominus prohibet. Ita S. J. Cotolengo, S. Benedictus Joseph Labre non servabant eleemosynas acceptas pro crastino die, sed eas dabant aliis pauperibus.

Objectio: Sed cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Ergo licitum est eleemosynam non dare etiam indigenti in extrema necessitate.

Resp. ad 2um: Dist. ant. cuilibet licet rem suam, v.g. terram suam, domum suam retinere, *quantum ad proprietatem,* concedo; *quantum ad usum* subdist.: si non sit indigens in extrema necessitate, concedo; secus, nego. *Legere S. Thomam* et pulchrum textum S. Basilii hic citatum: « Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in arca conservas, discalceati calceus qui apud te marcescit ».

Hæc solutio videtur profundior quam ea quæ brevius datur a Billuart qui dicit: Quilibet potest rem suam retinere, salva justitia, concedo; salva caritate, nego; et tenetur quandoque sub mortali dare eleemosynam ex caritate, non ex justitia.

S. Thomas videtur dicere quod in casu extremæ necessitatis indigentis possessor non habet amplius jus etiam in justitia *ad usum* rei suæ. Cf. infra, q. 66, a. 2: Utrum liceat alicui rem aliquam *quasi propriam* possidere.

Resp.: Utique *quoad potestatem procurandi et dispensandi;* sed *quantum ad usum* homo non debet habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scil. *de facili* aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Et hic loquitur S. Thomas non solum sec. considerationem caritatis, sed etiam justitiæ. Sic tenet justum medium ac culmen super individualismum et communismum:



« omnia debent esse communia ».

Non omnia debent esse communia, sed « cuilibet licet sua re uti et eam retinere »

Cf. Encyclicam Leonis XIII, « Rerum novarum ».

ART. VI. — UTRUM QUIS DEBEAT DARE ELEEMOSYNAM DE NECESSARIO.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia homo plus debet se diligere quam proximum. 2° Alioquin esset prodigalitas. 3° Et hoc derogaret curæ quam quis debet habere de se et de suis.

Sed ex altera parte dicitur: « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus » (MATTH., XIX, 21), et in hoc non est prodigalitas, nec id derogat curæ quam quis debet habere de se et de suis.

Solutio est per distinctionem inter necessarium *ad vitam* et necessarium *ad statum.* Sic sunt tres conclusiones, scil.:

1a Conclusio: *Homo non debet dare eleemosynam de suo necessario ad vitam suam et suorum, nisi propter salutem patriæ vel Ecclesiæ.* Quia hoc esset sibi et suis vitam subtrahere.

2a Conclusio: *Sed homo potest dare eleemosynam de necessario ad suum statum,* seu ad conditionem suam et suorum. De hoc non est præceptum nisi in necessitate proximi, sed *consilium* dummodo servetur decentia proprii status.

3a Conclusio: In tribus casibus homo potest dare prætermittendo id quod ad decentiam sui status pertinet: 1° dum mutat statum, per religionis ingressum; 2° quando homo potest faciliter acquirere *aliquid æquivalens* ad decentiam sui status servandam; 3° *quando est extrema necessitas indigentis,* vel magna necessitas reipublicæ.

1um Dubium: Si indigens est non in extrema necessitate, sed *in gravi necessitate, an sub mortali teneamur illi subvenire de aliquo modo necessariis statui?* Billuart et multi alii respondent affirmative. Est sententia communior, v.g. dum proximus gravi morbo laborat, frigore acriter affligatur.

Hoc videtur tamen esse 1° aspectu contra secundam conclusionem art. 5 in qua dicitur quod *tenemur* facere eleemosynam de nostro superfluo et dare indigenti in *extrema* necessitate. Sed, ut ait Billuart, S. Thomas hoc loco per extremam necessitatem loquitur non solum de stricte extrema sed de gravi necessitate etiam. Cf. ibid. a. 5, ad 3um.

2um Dubium: An in necessitate communi aliorum, quilibet teneatur pro loco et tempore facere eleemosynam *de superfluo status?*

Communiter respondetur *affirmative,* post damnationem hujusce propositionis laxistarum, ab Innocentio XI (DENZ., 1162): « Vix in sæcularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui ».

Item S. Thomas infra q. 66, a. 7: « Res quas aliquis superabundanter habet, *ex naturali jure debentur* pauperum sustentationi ». Quod fundatur in textu Domini apud LUC. (III, 11): « Qui habet duas tunicas, det non habenti ». — (*Deut.,* XV, 11): « Præcipio tibi ut aperias manum fratri tuo egeno et pauperi ». — (I *Tim.,* VI, 17-18): « Divitibus hujus sæculi præcipe... facile tribuere et communicare ».

Ratio est quia ille qui magis diligit sibi superflua quam fratri necessaria, non diligit proximum sicut seipsum.

ART. VII. — UTRUM POSSIT FIERI ELEEMOSYNA DE ILLICITE ACQUISITIS.

Responsio: *Negative* si debeant restitui (scil. si sunt acquisita per furtum); *affirmative* si non debeant restitui, v.g. si acceptum est per simoniam, aut tanquam turpe lucrum, ut meretrices accipiunt.

ART. VIII. — QUIS POTEST FACERE ELEEMOSYNAM.

Responsio: Per se loquendo ille solus qui habet *liberam administrationem* suorum bonorum. Alii vero nonnisi ex permissione superioris ut religiosi. Clerici, habentes liberam administrationem bonorum ecclesiasticorum, tenentur strictius quam laici ad eleemosynas.

Non est facienda eleemosyna iis qui voluntarie sunt pauperes ex ignavia, amore otii et cupiditate lucri, hoc esset eorum ignaviam fovere.

Art. 9. — Per se loquendo propinquioribus eleemosynæ sunt magis faciendæ.

QUÆSTIO XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA

Quæritur quid sit, an sit de præcepto, quandonam, sec. quemnam ordinem.

ART. I. — UTRUM FRATERNA CORRECTIO SIT ACTUS CARITATIS.

Videtur quod non, quia opponitur supportationi aliorum, sec. illud: « Alter alterius onera portate » (*Gal.*, VI, 2).

Responsio: Correctio fraterna est actus caritatis quia ordinatur ad emendationem fratris nostri; et est major actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis; quia melius est repellere ab eo malum peccati quam morbum corporis.

Correctio autem judicialis, quæ fit propter bonum commune, et ad præservationem aliorum est *actus justitiæ;* cuius est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Imo correctio fraterna ponitur inter eleemosynas spirituales, sic elicitur a misericordia et imperatur a caritate.

Ad 3um: Non opponitur supportationi infirmorum, sed magis *ex ea consequitur*, quia manifestat benevolentiam erga infirmos et peccatores, quos satagit emendare. Sed magna prudentia opus est, ad faciendam correctionem fraternam ut sit utilis, seu fructuosa.

ART. II. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA SIT DE PRÆCEPTO.

Responsio: Affirmative est de præcepto, prout est necessaria ad emendationem fratris, non tamen quolibet loco et tempore facienda est.

1° Probatur auctoritate S. Scripturæ: (MATTH., XVIII, 15): « Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum ». — (II *Tess.*, III, 15): « Nolite quasi inimicum existimare (peccatorem), sed corripite ut fratrem ». — Item (ad *Gal.*, VI, 1): « Etsi præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans te ipsum, ne et tu tenteris. Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi ».

2° Ratio theologica est quia tenemur ex caritate subvenire proximo corporaliter indigenti, ergo a fortiori spiritualiter indigenti, scil. ab eo avertere malum, cum possumus.

Objectio: Sed ipse peccator potest sibi subvenire, non amplius peccando.

Respondetur: Potest *absolute* sibi subvenire, sed *sæpe indiget nostro subsidio*, ut a miseria spirituali, licet voluntaria, sublevetur, v.g. propter inveteratam consuetudinem, vel ob ignorantiam quamdam etc.

Instantia: Nemo potest converti sine gratia Dei; atqui correctio non confert gratiam, ergo est inutilis.

Resp. ad 1um: Tunc etiam prædicatio esset inutilis. Revera homo debet facere quod præcipitur a Deo, v.g. ad emendationem fratris sui, et gratia efficax confertur sec. beneplacitum Dei. Uno verbo: necessitas gratiæ non tollit utilitatem causarum secundarum, sed ipsa gratia Dei utitur causis secundis. Insuper oret corrector. (Legere hanc resp. ad 1um).

1um Dubium: Quænam conditiones requiruntur ut præceptum correctionis fraternæ graviter obliget?

Respondetur: Quatuor conditiones: 1° *materia sufficiens*, scil. *peccatum de se mortale* commissum, vel committendum; 2° *certa eius notitia; 3° spes emendationis*, alioquin non constat de utilitate correctionis (cf. art. 6); 4° *necessitas* correctionis ad fratris emendationem, scil. tempore et loco et modo sec. quem est necessaria ad hunc finem; si vero per alios frater sit corripiendus, cessat hæc necessitas. Raro hæ omnes conditiones sunt simul, unde *raro* homines privati tenentur sub gravi ad correctionem fraternam.

Sed ut dicitur *ad 3um*, si prædictæ quatuor conditiones adsint, tenetur quilibet ad correctionem fraternam statim moraliter; ita quod si ex timore vel cupiditate absolute renuat eam facere, peccet mortaliter. Venialiter autem tantum peccabit, si ex timore tardior efficitur ad correctionem.

ART. III. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA PERTINEAT SOLUM AD PRÆLATOS.

Responsio: *Correctio judicialis* pertinet ad solos prælatos seu superiores, sed *correctio fraterna* per simplicem admonitionem pertinet ad quemlibet, positis conditionibus supradictis.

Ad 1um: Prælati strictius tenentur quam cæteri ad corripiendos suos subditos, quia præter communem obligationem, id illis ex officio incumbit. Item prælati tenentur inquirere in vitam subditorum

ad finem correctionis fraternæ; sic sunt duo extrema vitanda: nimia suspicio et incuria. Cf. S. Catharinam Senensem, *Dialogus*, cap. de malis pastoribus.

ART. IV. — UTRUM QUIS TENEATUR CORRIGERE PRÆLATUM SUUM.

Responsio: Subditi possunt et aliquando tenentur corripere non quidem judicialiter, sed fraterne, suos superiores, pro loco et tempore in occulto, cum mansuetudine et reverentia. Ratio est quia subditi tenentur ex caritate diligere suos superiores; et debemus fraterne corripere quos tenemur ex caritate diligere.

Ad 2um: « Ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi ». Attamen vitandus est hic error Wicleffi: « Nullus est prælatus dum est in peccato mortali ».

ART. V. — UTRUM PECCATOR DEBEAT CORRIPERE DELINQUENTEM.

Responsio: *Affirmative*, prout viget in eo rectum judicium rationis; nam peccatum, etiam notum, non tollit rectum usum rationis. Insuper nemo propter peccatum suum eximitur ab obligatione legis. Ergo.

Sed peccatores debent alios corrigere *cum mansuetudine humilitatis et propriæ infirmitatis confessione*, modeste monendo et rogando. Insuper pluries peccator tenetur se emendare ut alium corripiat, præsertim si sit superior, aut si sit pater ad emendationem filii.

ART. VI. — UTRUM QUIS DEBEAT A CORRECTIONE CESSARE PROPTER TIMOREM NE PECCATOR FIAT DETERIOR.

Responsio: *Affirmative*, si agitur de correctione, non judiciali, sed *fraterna*, et quia ea quæ sunt ad finem regulanda sunt sec. quod exigit ratio finis.

ART. VII. — UTRUM ADMONITIO SECRETA DEBEAT PRÆCEDERE DENUNTIATIONEM.

Responsio: Non, si peccatum sit publicum, bene tamen si peccatum sit *occultum* et *soli peccanti* ac *ei in quem peccatur sit noxium*. Tunc applicanda sunt verba Christi (MATTH., XVIII, 15): « Si peccavit in te frater tuus, vade et corripe ipsum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum; si autem te non

audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, et in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ ».

Ratio est quia tenemur curare proximum, *cum minori damno eius famæ*, etenim fama est utilis et in temporalibus et in spiritualibus.

Per accidens tamen *prætermittenda secreta correptio* ante denuntiationem, si fundate præsumatur non profutura, et si correpturus sit minus idoneus ad corripiendum, dum e contra prælatus est pius, discretus, spiritualis.

Ad 4um: In capitulis religiosorum *non* debet fieri proclamatio de peccato occulto gravi, ita ut frater infamaretur per hanc publicationem.

Ad 5um: Item servandus est prædictus ordo correctionis fraternæ, quando prælati in visitationibus praecipiunt, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur. Nam ut ait S. Thomas, « prælatus non potest præcipere contra ordinem a Deo institutum; et si hoc faceret peccaret, et non esset ei obediendum, quia prælatus non est judex occultorum, sed solus Deus ». Legere *ad 5um*.

Art. 8. — Utrum post admonitiones secretas, *testium inductio* debeat præcedere denuntiationem.

Resp.: *Affirmative*, hoc convenit *si sit spes* quod hæc inductio testium sit fructuosa, antequam fiat publica denuntiatio. Dixit enim Christus: « Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum, etc. ». Ratio est quia tenemur consulere famæ et saluti proximi.

Si vero nulla sit spes emendationis, cessat obligatio procedendi ad inductionem testium et ad denutiationem, nisi sit aliunde necessarium ad bonum commune.

QUÆSTIO XXXIV.

DE ODIO

Odium dicitur multipliciter:

Odium est actus quo quis malevole fertur in aliquid:
- *inimicitiæ*, quo volumus *alicui* malum, *contra amorem amicitiæ;* hoc semper est peccatum.
- *abominationis*, quo aversamur aliquid vel aliquem ut nobis molestum, displicentem, contra amorem concupiscentiæ:
  - *abominationis ipsius personæ* est semper malum.
  - *abominationis qualitatis personæ* non est semper malum.

Sæpe odium inimicitiæ oritur ex alio, scil. ex hoc quod aliquis nobis displicet, ei volumus malum.

Art. 1. — Deus clare visus non potest odio haberi; item nec Deus ut est auctor bonorum ab omnibus appetibilium ut esse, vivere, intelligere, sed solum ut prohibet et punit peccata. Attamen multi odiunt pœnas quas patienter ferunt, sic non odiunt Deum.

Art. 2. — Odium Dei ex genere suo est *maximum omnium peccatorum*, quia in eo *aversio a Deo* est potior quam in aliis peccatis, nam est per se et directe intenta, non solum indirecte ratione alterius, v.g. ut in fornicatione.

Ad 1um: Odium Dei est peccatum contra Spiritum Sanctum, quia abjicit ea per quæ peccatum potest tolli.

Art. 3. — Utrum omne odium proximi sit peccatum, etiam odire detractores.

Resp.: In fratre culpa eius est odienda, sed *semper est peccatum odio habere personam, naturam vel gratiam fratris.* Hoc enim directe contrariatur caritati.

Ad 2um: « Sic Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam et sic sine culpa possumus odio detractores habere ».

Ad 1um: Imo ipsi parentes sunt odio habendi prout nobis impedimentum præstant accedendi ad Deum, sic sunt peccatores et inimici.

Corollarium: Nunquam est licitum optare proximo malum sub ratione mali, secus sub ratione boni, si bonum speratum præpon-

deret malo optato, v.g. licet optare mortem sicariis, prædonibus, hæreticis, ne amplius noceant bono communi vel religioni; item licet optare infirmitatem, paupertatem peccatori, ut convertatur. Cavendum tamen est ne, sub pallio melioris boni, virus odii aut vindictæ lateat.

Sed non licet optare mortem patris, ad hæreditatem citius accipiendam. Aliquis potest sibi desiderare mortem, sicut Paulus, ut fruatur Deo, ut ipsum non amplius offendat, sed non ut liberetur a miseriis hujusce vitæ, hoc esset contra patientiam.

Art. 4. — Inter peccata commissa contra proximum, odium est gravissimum ex parte deordinationis peccantis in voluntate; sed non ex parte nocumenti proximo illati, nam furtum et homicidium majus nocumentum causant proximo quam simplex et internum odium.

Art. 5. Odium Dei vel proximi *non est vitium capitale*, scil. non est vitium a quo homines incipiunt peccare, ut inanis gloria, luxuria, nam ad odium Dei vel proximi homo non pervenit nisi post multa alia peccata; præsertim oritur ex *invidia*. Sic *invidia* generat odium inter varias classes sociales sub influxu demagogiæ.

Agendo supra de gaudio caritatis et de pace, tractavimus breviter de acedia, de invidia, de discordia, de contentione, de schismate, de bello, de rixa, de seditione, de quibus loquitur S. Thomas a q. 35 ad 42. Cf. supra p. 488 sq., 493 sqq. Restat aliquid dicere de scandalo.

QUÆSTIO XLIII.

DE SCANDALO

ART. I. — QUID EST SCANDALUM?

Definitur: *Dictum vel factum non rectum vel minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ spiritualis,* seu peccati. Hoc est scandalum *activum.* Scandalizari est, *peccando,* pati ruinam spiritualem; hoc est scandalum *passivum.*

Sed sic dividuntur:

- Scandalum
  - activum
    - *per se* et proprie, quando aliquis expresse *intendit* suo dicto vel facto *inducere alium ad peccandum.*
    - *per accidens* et improprie, quando quis facit opus *ex cujus occasione* alius inducitur ad peccandum, *præter intentionem operantis* aut etiam finem operis.
  - passivum
    - *datum* quod *vere oritur ex scandalo activo per se* seu proprio.
    - *acceptum* quod *oritur ex scandalo activo per accidens,* scil. occasionaliter, aut ex infirmitate, vel ignorantia, sic habetur scandalum pusillorum, aut ex malitia, sic scandalum pharisaicum, sic pharisæi ex malitia scandalizabantur ex dictis et factis Christi.

Scandalum activum proprie dictum, potest esse aut *directe voluntarium* (quando peccatum alterius intenditur), aut *indirecte voluntarium* (quando peccatum proximi solum prævidetur ex actu nostro vel omissione).

ART. II. — AN SCANDALUM SIT PECCATUM.

Responsio: *Scandalum passivum,* scil. ruina spiritualis est *semper peccatum. Scandalum activum proprie dictum directe volitum item,* quia opponitur caritati erga proximum. *Scandalum indirecte volitum* (scil. quando peccatum proximi solum prævidetur ex actu nostro vel omissione) *est peccatum,* nisi actio nostra vel omissio sit in se bona aut saltem non mala, finis operantis honestus et habeatur ratio proportionate gravis ad permittendum peccatum proximi. Scandalum activum quando est *omnino per accidens* non est peccatum, quia non est nec directe, nec indirecte volitum.

Si vero Christus dicit: « *Necesse est ut veniant scandala* », hoc est ex hypothesi perversitatis et infirmitatis hominum.

Sed quid volebat dicere Christus dum dixit Petro: « *Scandalum mihi es,* quia non sapis ea quæ Dei sunt, sed ea quæ hominum » (MATTH., XVI, 23)? — *ad 2um* respondetur: « *Scandalum* ibi *large* ponitur *pro quolibet impedimento.* Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum ».

ART. III. — AN SCANDALUM SIT SPECIALE PECCATUM.

Responsio: *Scandalum passivum non est speciale peccatum, item scandalum activum per accidens; bene tamen scandalum activum per se,* seu proprie dictum, propter specialem intentionem inducendi alterum ad peccatum. — Scandalum non directe, sed indirecte volitum, quamvis non sit *speciale* peccatum, est tamen *specialis circumstantia* actus mutans speciem. Species enim peccati desumitur ex objecto primario et directe volito, circumstantia autem sumitur *ex objecto secundario* et *indirecte volito.* Ita est in scandalo indirecto quando peccatum proximi prævidetur ex actu nostro vel omissione (nisi, ut dictum est, actio sit *in se* bona aut indifferens, finis operantis honestus et habeatur ratio proportionate gravis ad permittendum peccatum proximi).

Art. IV-VIII CONSECTARIA.

Art. 4. — Scandalum activum proprie dictum est ex genere suo peccatum mortale, quamvis fieri possit veniale ex indeliberatione vel ex levitate materiæ.

Art. 5. — *In his qui perfecte Deo adhærent per amorem, scandalum passivum non invenitur,* etiam visis peccatis aliorum. Sic Paulus ait: « Neque mors, neque vita... potest nos separare a caritate Christi ». Incidunt tamen perfecti viri in aliqua peccata venialia.

Art. 6. — In viris perfectis non est scandalum activum proprie dictum; nec ex eorum dictis vel factis rationabiliter potest sumi occasio peccati.

Art. 7. — Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda, hoc est ad explicandum verbum Domini: « *Nolite sanctum dare canibus,* neque margaritas vestras mittatis ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos » (MATTH., VII, 6).

Resp.: Propter scandalum vitandum, *non sunt dimittenda bona spiritualia quæ sunt necessaria ad salutem, alia bona* vero spiritualia sunt *propter scandalum pusillorum occultanda vel differenda,* non vero propter scandalum pharisaicum: De hoc ultimo scandalo non est curandum, unde Christus dicit: « Sinite illos, cæci sunt et duces cæcorum » (MATTH., XV, 14).

Corollarium ad 1um: Correctio fraterna omittenda est si corripiendus inde fiat deterior; item punitio peccatorum quandoque dimittenda est propter periculum schismatis.

Art. 8. — Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda. Hoc est ad explicandum verbum Domini: « Ei qui vult tecum in judicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium » (MATT., V, 40).

Responsio: Bona temporalia *quorum sumus domini,* sunt dimittenda propter scandalum *pusillorum,* et hoc totaliter vel partialiter, aut scandalum est sedandum per monitionem aut instructionem, quia tenemur subvenire necessitati spirituali proximi. Scandalum pusillorum est scandalum passivum ortum ex ignorantia aut infirmitate eorum, dum scandalum pharisaicum est scandalum passivum ortum ex malitia pharisaica.

QUÆSTIO XLIV.

DE PRÆCEPTIS CARITATIS

Vide supra p. 479-485, explicationem anticipatam hujusce quæstionis, ad melius tractandum de principali actu caritatis, scil. de dilectione Dei et de motivo eius formali.

QUÆSTIO XLV.

DE DONO SAPIENTIÆ

In hac quæstione S. Thomas quærit: 1° Utrum sapientia sit donum Spiritus Sancti; 2° An sit in intellectu sicut in subjecto; 3° Utrum sit speculativa tantum an etiam practica; 4° An donum sapientiæ possit esse cum peccato mortali; 5° An sit in omnibus justis; 6° An ei respondeat septima beatitudo: beati pacifici.

ART. I. — UTRUM SAPIENTIA DEBEAT INTER DONA SPIRITUS SANCTI COMPUTARI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia ut dicitur in Ep. JACOB. (III, 15): quædam sapientia est « terrena, animalis, diabolica ». 2° Quia sapientia videtur acquisita cognitio rerum divinarum, ita est in philosopho et alio modo in theologo.

Responsio: tamen est affirmativa, scil.: *Sapientia est donum Spiritus Sancti.*

1° Probatur ex auctoritate. S. Thomas citat verbum ISAIAE (XI, 2) de Messia: « Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus ». Et pluribus aliis locis Sacræ Scripturae est sermo de hac sapientia quæ desursum venit a Patre luminum. Dicitur (*Sap.*, VII, 28): « Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat » et (*Sap.*, I, 4): « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis ». — (Ep. JACOBI, III, 17): « Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non judicans, sine simulatione ». Ei opponitur stultitia (I *Cor.*, III, 19): « Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum ». — (I *Cor.*, II, 14): « Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, stultitia est illi et non potest intelligere ». — (Ibid., II, 6): « Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientia in mysterio (fidei), quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante saecula in

gloriam nostram... Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum? Nos autem sensum Christi habemus ».

His locis S. Scripturæ Patres, præsertim S. Augustinus, S. Gregorius, exposuerunt doctrinam de septem donis Spiritus Sancti, inter quæ eminet sapientia.

Item S. Damasus Papa, an. 382, in Actis Synodi Romanæ (DENZ., 83) enumerat septem dona sec. Isaiam: « Prius agendum est de Spiritu septiformi qui in Christo requiescit, Spiritus *sapientiæ*... Spiritus *intelligentiæ* »; « intellectum tibi dabo et instruam te in via qua gradieris » (*Ps.* XXXI, 8, etc.). Est Spiritus de quo Christus ait: « Ille de meo accipiet et annuntiabit vobis » (JOAN., XVI, 14). — Cf. etiam *Conc. Trident.* (DENZ., 799): « Causa efficiens justificationis est misericors Deus, qui gratuito *abluit* et *sanctificat*, signans et ungens *Spiritu promissionis Sancto qui est pignus hæreditatis nostræ* (*Ephes.*, I, 13) ». Item Catechismus Conc. Trident., Iª Pars, c. IX, par. 3: « Credo in Spiritum Sanctum... ». Liturgia pariter continet pulchrum testimonium in hoc hymno:

« Veni Creator Spiritus,
Mentes tuorum visita...
Fons vivus, ignis, caritas
Et spiritalis unctio...
Tu septiformis munere
Dexteræ Dei tu digitus,
Accende lumen sensibus
Infunde amorem cordibus.
Per te sciamus da Patrem
Noscamus atque Filium
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore...
Da tuis fidelibus sacrum septenarium ».

Cf. LEONIS XIII, Encyclicam *Divinum illud munus*, 9 maii 1897, tota est de Spiritu Sancto et de septem donis eius.

2° Probatur ratione theologica sapientiam esse donum Spiritus Sancti. Contemplatio altissimæ causæ pertinet ad *sapientiam quae sic de omnibus judicat*. Atqui *hujusmodi judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum*, sec. illud (I *Cor.*, II, 15): « Spiritualis homo judicat omnia », quia, ut ibidem (v. 10) dicitur: « Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei ». Ergo manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti et quod contemplatio altissimæ causæ ad hoc donum pertinet.

Ad intelligentiam hujusce argumenti considerandum est in quo hæc sapientia infusa differt et a metaphysica, et a scientia theologica et a fide?

Ad hoc *respondetur* ibidem *ad 2um*: « Sapientia quæ ponitur donum differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est *de sursum descendens*

ut dicit S. JACOBUS, III, 15. Similiter differt a fide. Nam fides *assentit* veritati divinæ secundum seipsam, sed *judicium* quod est sec. veritatem divinam pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo *donum sapientiæ præsupponit fidem:* quia unusquisque bene judicat quae cognoscit ».

Dubium: *In quo differt donum sapientiæ a fide infusa.*

S. Thomas respondet *ad 2um:* « Fides assentit veritati divinæ secundum seipsam; sed *judicium* quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ *praesupponit* fidem ». Unde distinguuntur sicut *assentire* et *judicare.*

Sed est difficultas, nam assentire sine formidine errandi jam est judicare.

Secundum Cajetanum et eius responsio a multis acceptata est: quamvis assensus inferat judicium et e converso, tamen formaliter differunt; nam assensus est determinatio intellectus ad unam partem contradictionis ex quocumque motivo sive intrinseco, sive extrinseco (ut testimonium). Judicium autem dicit plus quam simplex assensus, quem præsupponit, judicium est determinatio *rei* ut est vel ut esse debet. Sic *assentimur* factis historicis, *nos* determinamus ad narrata, *sed sæpe non possumus judicare hæc facta,* ex suis causis quae remanent ignotæ. Item omnis bonus discipulus *assentit* conclusionibus S. Thomæ, saltem quia docentur a S. Thoma, *sed non judicat eas* ex altissimis principiis sicut S. Thomas.

Pariter in nostro casu, ut ait Joannes a S. Thoma (*De Donis,* q. 18, a. 4, n. 20) aliud est assentire solum veritati ex auctoritate revelationis et aliud reddere rationem de eo quod judicatur, per causas altiores. Item Joannes a S. Thoma, *ibid.,* a. 3, 7-10.

V.g. *aliud est credere quod Christus pro omnibus hominibus mortuus est et aliud est judicare hoc factum ex altissimis motivis providentiæ;* scil. sic Deus voluit perfectissime manifestare in Christo moriente, amorem suum erga Christum cui voluit gloriam redemptoris, et amorem suum erga omnes homines, speciatim erga electos, ita ut oporteat dicere cum S. Paulo: « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei ».

Item aliud est *credere* quod Deus permisit peccatum Adæ ut transmittendum generi humano, et aliud est *judicare* sapienter Deum hoc permisisse propter hoc majus bonum quod est Incarnatio redemptiva, quia nunquam Deus permittit mala fieri, nisi ut exinde majora bona eveniant, ita ut dici debeat cum S. Paulo (*Rom.,* v, 20): « *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* »; ita ut liturgia cantare possit: « *felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem* ». Cf. S. Thomam, IIIª, q. 1, a. 3, ad 3um.

2um Dubium: Utrum fides et donum sapientiæ disponant ad actus distinctos, an donum sapientiæ perficiat ipsummet actum ad fidem pertinentem.

Respondent Cajetanus, Bannez, Joannes a S. Thoma, Josephus a Spiritu Sancto (*Cursus theol. myst.-schol.,* t. II, dip. 13): donum sapientiæ perficit actum ad fidem pertinentem; sic jam fides, adhærendo mysteriis revelatis, judicat de rebus creatis secundum Deum, et hoc judicium perficitur per donum sapientiæ, seu *accipit novam modalitatem quasi experimentalem sub inspiratione Spiritus Sancti;* pariter accipit a dono intellectus penetrationem, et a dono scientiæ aliam modalitatem. Sic dona ista non perducunt ad conclusionem deductam ex veritatibus fidei ut facit sacra theologia, non procedunt enim discursive, sed intuitive; nec producunt actum superiorem, quo superarent fidem vivam, nam dona sunt inferiora virtutibus theologicis; nec ibi sunt *duo* actus coordinati quasi æquales; est quid simplicius.

Sic fides viva dono sapientiæ illustrata non solum *adhæret* mysteriis revelatis, sed ea *gustat,* de eis judicando sub inspiratione Spiritus Sancti per connaturalitatem ad res divinas ut explicabitur articulo sequenti.

Pariter fides viva illustrata dono intellectus, *penetrat* mysteria revelata eis adhærendo. Item fides illustrata dono scientiæ, judicat quasi experimentaliter de vanitate rerum creatarum per oppositionem ad divinas.

Unde juxta hos auctores, *contemplatio infusa* procedit quoad *substantiam* a fide viva, et *quoad modum ipsius gustus* a dono sapientiæ, *quoad modum penetrationis* a dono intellectus. Jam actus fidei vivæ procedit quoad substantiam a fide, et quoad modum a caritate ex qua fides dicitur viva [1]. Hæc conclusio admittitur a Joanne a S. Thoma (*De Donis,* disp. 18, a. 2 et 4), a Valgornera (*Theol. mystica S. Thomæ,* ed. 1911, t. I, p. 471; t. II, p. 446), a Josepho a Spiritu Sancto, *loc. cit.,* qui citat Suarez in favorem hujusce sententiæ.

Hæc conclusio, ut notat Josephus a Spiritu Sancto, ibidem, fundatur in pluribus locis S. Thomæ; v.g. Iª-IIæ, q. 68, a. 8: « Sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus et regulant eas; ita *virtutes theologicæ* (per quas unimur Spiritui Sancto moventi) *præferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea.* Unde S. Gregorius dicit I *Mor.,* c. 12: neque ad denarii perfectionem septem filii, id est septem dona, perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fiat omne quod agunt ». Item S. Thomas dicit super Isaiam (c. XI): « Operatio, procedens a virtute perfecta dono, dicitur beatitudo » et in qq. disp. *De Caritate,* a. 2, ad 17m: « Dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei ». Item III, d. 34, q. 1, a. 1 [2].

Cf. JOANNEM A S. THOMA, *De Donis,* disp. 18, a. 4, nn. 3, 4, 5, 17, 18: « *Fides* habet simplicem *assensum per modum credendi* assentiens auctoritati et testimonio dicentis, sine hoc quod inquirat, neque intelligat rem quæ credit per causas; *sapientia* (acquisita) *vero*

[1] JOANNES A S. TH., *De Donis,* a. 2, n. 25, dicit: « Dona ad excellentius perficiendum et exercendum virtutes theologicas deserviunt ».

[2] Hoc logius explicavimus alibi: *Perfection chrétienne et contemplation,* 1923, t. I, p. 410 sq.

intelligit rem per causas et judicat resolvendo et analytice procedendo ut suprema scientia: *donum autem sapientiæ habet cognitionem istarum causarum* non per quidditatem ipsarum, sed *per experimentalem quandam unionem et affectivam,* sec. illud Domini (JOAN., VII): " Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit " ».

Unde, ut notat Joannes a S. Thoma, art. 2, nn. 6, 11, 25 sq., inter fidem et dona intellectualia est distinctio *non solum ex parte causæ efficientis* seu gratiæ actualis plus minusve intensae, sed ex parte *regulationis objectivae,* seu motivi formalis, quatenus non solum cognoscimus veritatem mysteriorum ex testimonio Dei revelantis præcise, sed mystice et ex aliquo affectu experimentali divinorum, ut melius apparebit in articulo sequenti [1].

ART. II. — UTRUM SAPIENTIA SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

Status quæstionis. — Sapientia videtur quidem ad intellectum pertinere, sed ex altera parte, juxta quosdam hoc nomen venit a « sapida scientia » quod videtur ad affectum pertinere sicut spiritualis delectatio et dulcedo. Insuper potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus.

Conclusio tamen S. Thomæ est: *Sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scil. caritatem, sed essentiam habet in intellectu,* cuius actus est *recte judicare.* Hoc enuntiatur in fine corp. articuli.

1° Probatur ex auctoritate. S. Greg. dicit: « Sapientia contrariatur stultitiæ »; sed stultitia est in intellectu; ergo et sapientia.

2° Probatur ratione theologica: Quia sapientia quæ est donum importat *rectitudinem judicii* secundum rationes divinas, non discursive secundum perfectum usum rationis, sed *sub inspiratione Spiritus Sancti* et *per connaturalitatem ad res divinas,* quæ fundatur in caritate. S. Thomas dicit: « Sapientia importat quamdam rectitudinem judicii sec. rationes divinas. *Rectitudo autem judicii* potest contingere dupliciter. Uno modo *sec. perfectum usum rationis;* alio modo *per connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum.* Sicut de his quæ ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet

[1] Sic dona sunt inferiora virtutibus theologicis, attamen eas perficiunt. Ita substantia creata est dignior suis accidentibus, suis facultatibus, quæ tamen eam perficiunt; unde dicitur: « substantia creata est propter suam operationem » scil., ut notat Cajetanus, propter seipsam operantem. Ita arbor est quid perfectius suis fructibus, sed tamen perficitur ab eis, et plus valet arbor fructificans quam non fructificans.

habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas, *ex rationis inquisitione* rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis *sec. quamdam connaturalitatem ad ipsas* pertinet ad sapientiam quæ est donum Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit in c. II *De Div. nom.,* quod " Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina* ". Hujusmodi autem *compassio* sive *connaturalitas* ad res divinas fit per caritatem, quæ quidem *unit* nos Deo, sec. illud (I ad *Cor.,* VI, 17): " Qui adhæret Deo unus spiritus est ". Sic igitur sapientia, quæ est donum, causam habet in voluntate, scil. caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte judicare, ut supra habitum est ».

Ad 2um: Ex hac connaturalitate in caritate fundata *sapientia* dicitur quasi *sapida scientia,* sed ut notat ibid. S. Thomas, hæc etymologia forte non convenit nisi in latina lingua, non vero in græco; « *sophia* » enim potius accipitur pro fama seu gloria, qua a cunctis commendatur.

Ad 3um: Donum sapientiæ distinguitur a dono intellectus, nam donum *intellectus* percipit, penetrat principia, sicut intellectus primorum principiorum, donum *sapientiæ* experimentaliter et mystice *judicat* de omnibus per altissimam causam; donum *scientiæ* experimentaliter et mystice judicat de rebus humanis secundum causas creatas defectibiles, v.g. judicat de gravitate peccati.

Sic habetur synopsis doctrinæ S. Thomæ de hac re:

1° Assensus mysteriis *simpliciter adhærendo* propter auctoritatem Dei revelantis, est *actus fidei infusæ,* v.g. adhærendo huic mysterio: « Verbum caro factum est ».

2° Assensus huic mysterio illud *penetrando,* est *actus fidei vivæ dono intellectus illustratæ,* v.g. Verbum caro factum est per misericordiam ad redemptionem nostram.

3° Assensus huic mysterio, illud *gustando* sub inspiratione Spiritus Sancti per connaturalitatem ad res divinas in caritate fundatam, est *actus fidei vivæ dono sapientiæ illustratae,* v.g. dum Sanctus parochus d'Ars loquebatur de immensa caritate Christi morientis pro nobis in cruce.

4° *Cognoscere ex perfecto usu rationis theologicæ* quod actus theandricus amoris Christi pro nobis morientis habebat valorem infinitum ex eius personalitate divina; hoc pertinet *ad sacram theologiam acquisitam.*

Ex hoc apparet quod donum infusum sapientiæ superat theologiam acquisitam, et in magnis Doctoribus Ecclesiæ, ut in S. Augustino, S. Thoma, S. Bonaventura, valde illustrat eam et vivificat eam ex alto.

Dubium remanet in prædicto argumento S. Thomæ. Hoc dubium proponitur a Cajetano hic art. 2, scil.: *Quare fides cum caritate non sufficit ad judicandum per connaturalitatem sec. causam divinam.*

Videtur quod sic sufficienter elevatur intellectus per fidem et voluntas per caritatem; sic contemplatio procederet solum a fide viva, præsertim quando hæc virtus theologica simul cum caritate pervenit ad altos et heroicos gradus. Entia non sunt multiplicanda sine necessitate, quare igitur addere donum sapientiæ, aut etiam intellectus.

Roboratur objectio ex hoc quod in ordine naturali, sec. exemplum datum ab ipso S. Thomæ in corp. art.: *de his quæ ad castitatem pertinent ille recte judicat* sec. perfectum usum rationis, qui habet scientiam moralem, et ille recte judicat per quamdam connaturalitatem ad ipsa, *qui habet habitum castitatis.* Pariter igitur sufficit habere habitum caritatis sine dono sapientiæ ad recte judicandum de rebus divinis per connaturalitatem ad eas.

Responsio habetur apud S. Thomam, Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1, de distinctione donorum a virtutibus (Cajet.), a. 2, de necessitate donorum, et a. 6, utrum remaneant in patria, et IIª-IIªᵉ, q. 8, a. 6. Respondendum est: quod *tunc homo judicaret quidem affective,* secundum quamdam connaturalitatem et ita est jam in oratione acquisita affectiva, *non vero judicaret sec. specialem inspirationem Spiritus Sancti; dona* autem sunt necessaria *ut dispositiones quibus anima dociliter movetur modo speciali a Spiritu Sancto,* v.g. ad judicandum sec. causam altissimam. Ita navis potest procedere dupliciter: 1° labore remigantium, et eo velocius quo melius suam artem cognoscunt; 2° impulsu venti, quem dociliter recipit navis prout in ea sunt *vela* bene disposita. Sicut est duplex navigatio aut sub impulso venti, aut labore humano vel machinæ, ita duplex est navigatio spiritualis, aut labore humano cum gratia actuali communi, aut sub speciali inspiratione Spiritus Sancti. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1. In hoc art. S. Thomas ostendit quod plures erraverunt in modo sec. quem dona distinguuntur a virtutibus, refutat eos et in fine exponit suam propriam doctrinam sic:

« Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine *spirituum.* Sic enim dicitur apud Isaiam (xi, 2): « *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, etc.* ». Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi sec. quod sunt in nobis *ab inspiratione divina:* inspiratio autem significat *quamdam motionem ab exteriori...* Oportet igitur inesse homini perfectiones sec. quas sit sicut discipulus *dispositus* ad hoc quod divinitus moveatur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia sec. ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sec. illud Isaiæ (l, 5): "Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico" ».

Ibidem art. 2, ostenditur *necessitas donorum ex altitudine finis supernaturalis et ex imperfectione modi humani virtutum etiam infusarum.* Per respectum enim ad finem supernaturalem etiam cum virtutibus infusis modo humano procedentibus, sumus in statu infe-

rioritatis, ut studens in medicina adhuc nesciens bene operari; unde sicut necesse est quod medicus adhuc instruat et diriget eum, ita Spiritus Sanctus erga nos. Unde dicit S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 2, ad 2ᵘᵐ: « Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin *semper indigeat* moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti ». Quidam male intellexerunt hunc textum, ac si S. Thomas voluisset dicere quod dona Spiritus Sancti *semper* interveniunt in omni actu supernaturali etiam remisso, et hoc esset confundere *inspirationem specialem* cum communi gratia actuali necessaria ad exercitium virtutum. Hæc interpretatio est falsa, nam in textu S. Thomæ *semper* cadit supra *indiget* et non supra *moveri,* sicut si diceretur: hic studens in medicina non est ita perfectus quin *semper indigeat* instrui a suo magistro, quod aliud est quam dicere: quin indigeat pro quolibet actu dirigi a suo magistro. Hæc est interpretatio satis communis inter thomistas, confirmatur ex responsione sequenti ad 3ᵐ: « *Rationi humanæ* non sunt omnia cognita, nec omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta virtutibus theologicis; unde *non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi.* Et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari ».

Applicatio. — Ex his omnibus satis clare apparet quod contemplatio infusa mysteriorum fidei procedit a fide viva donis sapientiæ, intellectus et scientiæ illustrata.

Contemplatio infusa procedit: 1° *quoad substantiam* a fide viva seu informata a caritate, quæ nobis dat connaturalitatem ad res divinas; 2° *quoad modum* procedit ordinarie *ab inspiratione speciali* Spiritus Sancti ad quam dociliter recipiendam disponitur anima justa per dona intellectualia et per donum pietatis. Per donum *scientiæ* cognoscitur quasi experimentaliter vanitas rerum creatarum per comparationem ad divinas. Per donum *intellectus* penetramus mysteria fidei; per donum *sapientiæ* mens gustat quoniam suavis est Dominus, per donum *pietatis* accipit affectum filialem erga ipsum [1]. Sic « Spiritus Sanctus testimonium dat spiritui nostro quod sumus filii Dei », ut dicitur ad *Rom.* (viii, 16). Consequenter *donum consilii* perficit prudentiam, *donum fortitudinis* adjuvat fortitudinem et patientiam, ac *donum timoris* præservat a præsumptione et adjuvat castitatem durantibus fortioribus tentationibus.

Sic donum sapientiæ ex alto dirigit alia dona sicut caritas ad quam correspondet informat alias virtutes.

Ex his apparet quod dona intellectualia *diriguntur remote* a virtutibus theologicis quas præsupponunt et quæ sunt eis altiores (cf. Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 8) et *diriguntur proxime* a speciali inspiratione Spiritus Sancti quam justus debet dociliter et prompte sequi. Sic septem

[1] Cf. IIª-IIªᵉ, q. 121.

dona vere sunt in anima justa sicut *septem vela* in nave ad accipiendam impulsionem venti idonei. Sed in incipientibus dona sunt sicut *vela ligata* a multis peccatis venialibus parum deliberatis, quibus incipiens adhuc tendit ad terrena. In perfectis autem dona sunt sicut *vela extensa* quæ dociliter et prompte accipiunt specialem inspirationem Spiritus Sancti; sic Paraclitus vere fit magister interior et dirigit totam activitatem internam et externam sanctorum [1].

ART. III. — UTRUM SAPIENTIA SIT SPECULATIVA TANTUM AN ETIAM PRACTICA.

Responsio est: « *Sapientia secundum quod est donum, non solum est speculativa sed practica* ». Hoc jam dictum est de fide quæ est de mysteriis et de præceptis, item de donis intellectus et scientiæ; item etiam de sacra theologia.

1° Probatur ex auctoritate S. Pauli (*Coloss.*, IV, 5): « In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt », hoc autem pertinet ad actionem.

2° Probatur ratione theologica, quia sapientia est in ratione superiori, quæ intendit veritatibus æternis conspiciendis et consulendis, quoad directionem vitæ.

Ad 1um: Hoc jam verum est de sacra theologia acquisita, et a fortiori de dono sapientiæ quod altius est.

Ad 3um: Ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, posterius directio actionis; et sic « amaritudo (actionis) propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor (actionis) in requiem ».

S. Thomas dicit infra q. 188, a. 6: « Est aliquod opus vitæ activæ quod ex plenitudine contemplationis (mysteriorum fidei et præceptorum) derivatur, sicut doctrina et prædicatio ». Sic solum prædicatio verbi divini vere dat fidelibus non solum litteram sed spiritum doctrinæ fidei.

Corollarium: Sunt sancti in quibus donum sapientiæ magis apparet sub forma contemplativa, ut S. Augustinus, S. Thomas, S. Joannes a Cruce, et sunt sancti in quibus hoc donum magis apparet sub forma practica, ad directionem actionis, v.g. in S. Vincentio a Paulo, sed adhuc in eis remanet contemplatio infusa speciatim contemplatio corporis mystici Christi cuius membra dolentia sunt adjuvanda cum magno zelo. Virtutes morales ex se tantum sine donis Spiritus Sancti non perveniunt ad hunc zelum, in quo apparet cum perfectione virtutum theologicarum magna inspiratio Magistri interioris.

[1] Cf. F. CEUPPENS, O. P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam,* in periodico *Angelicum,* 1928, p. 525-538. - Ex his apparet quare non possumus admittere ea quæ dicuntur a P. J. de Blic, S. J. (Pour l'histoire de la théologie des dons - *Rev. d'Asc. et Myst.,* 1946, p. 117 ss.), secundum quem doctrina S. Thomæ de donis fundamento traditionali careret.

ART. IV. — UTRUM SAPIENTIA POSSIT ESSE SINE GRATIA CUM PECCATO MORTALI.

Responsio est negativa, sec. illud *Sap.*, I, 4: « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccato ». Ratio est quia donum sapientiæ facit rectitudinem judicii circa res divinas ex quadam connaturalitate seu unione ad divina, quæ quidem est per caritatem præsuppositam.

Ad 2um: E contrario cognitio divinorum, quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, potest haberi cum peccato mortali.

ART. V. — UTRUM SAPIENTIA SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.

Status quæstionis. — Videtur quod non, quia non omnes justi et caritatem, animæ justæ secundum diversos gradus hanc rectitudinem supernaturalem judicii sortiuntur. Ergo.

Sed hoc diversimode: 1° Quidam justi hoc accipiunt quantum est necessarium ad salutem; hoc nulli eorum deest, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur (I JOAN., II, 17): « Unctio eius docet vos de omnibus ». 2° Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum ut possint alios docere et dirigere. Et S. Thomas dicit: « Iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, sec. illud (I *Cor.*, XII, 8): "Alii datur per Spiritum *sermo sapientiæ*" ». Cf. Ia-IIae, q. 111, a. 4, ad 4um.

Multæ vero animæ perfectae habent altum gradum caritatis et proportionatum gradum doni sapientiæ et contemplationis ad propriam sanctificationem, sed non acceperunt *sermonem sapientiæ* ad alios docendos et dirigendos. Cf. IIa-IIae, q. 24, a. 8. Cajetanus notat in art. 4 præsentis quæstionis, quod *augmentum intensivum* doni sapientiæ pertinet ad gratiam sanctificantem; sed *augmentum extensivum ut est ad aliorum utilitatem* est inter gratias gratis data et præcipue ut *sermo* sapientiæ; ex ea parte vero qua bonitatem habentis perficit, ad bene esse gratiæ gratum facientis spectat. Cf. Bannez.

1um Corollarium: Unde *donum sapientiæ et etiam septem dona connectuntur cum caritate,* ut dictum est Ia-IIæ, q. 68, a. 5; nam secundum caritatem nobis datus est Spiritus Sanctus.

2um Corollarium: Donum sapientiæ et etiam septem dona, ac omnes virtutes infusæ *augentur cum caritate,* sicut quinque digiti manus crescunt simul, dicit S. Thomas, Ia-IIæ, p. 61, a. 2. Sunt enim partes seu functiones eiusdem organismi spiritualis, qui vocatur « gratia virtutum et donorum ».

3um Corollarium: Unde anima justa non potest habere magnum gradum caritatis quin habeat proportionatum gradum doni sapientiæ et etiam septem donorum, ut sunt habitus infusi cum caritate connexi. Sed, ut dictum est, in quibusdam perfectis donum sapientiæ magis apparet sub forma contemplativa, et in aliis magis sub forma practica, velut *lux* non ita splendens sed *diffusa,* dirigens ex alto actionem apostolicam. Et in eis manifestum est hanc actionem non esse activitatem naturalem seu activismum, dynamismum naturalem, sed activitatem sanctificatam et fecundam. Hæc *lux diffusa* totam eorum vitam supernaturaliter illuminat. Ordinarie Spiritus Sanctus inspirat animas secundum gradum earum docilitatis habitualis, et cum caritate heroica semper habentur septem dona in gradu proportionato.

ART. VI. — UTRUM SEPTIMA BEATITUDO RESPONDEAT DONO SAPIENTIÆ.

Status quæstionis. — Videtur quod hæc beatitudo « beati pacifici » magis respondeat caritati quam sapientiæ.

Responsio tamen est affirmativa.

1° Probatur ex auctoritate S. Augustini sec. quem in gradatione descendenti donorum sec. Isaiam XI, supremum inter septem dona respondet septimæ beatitudini in gradatione ascendenti beatitudinum apud Matthæum V. Dicit: « Sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis sed obtemperans rationi ».

2° Probatur ratione theologica: Quia sapientis est ordinare, atqui pax est tranquillitas ordinis; ergo sapientes pacem faciunt in seipsis et in aliis, etiamsi alii sint turbati, inquieti. Propterea in Ep. Jacobi, III, 17, dicitur: « Quæ desursum est sapientia est... pacifica ». Pax est effectus contemplationis rerum divinarum, quod maxime apparet si inter persecutiones aliquis conservat pacem et potest eam perturbatis et desolatis communicare. In hoc pacifici vere apparent ut filii Dei, sicut dicitur in hac septima beatitudine, in qua meritum disponit ad præmium jam inchoatum in terra.

Ad 1um: « Caritatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis ».

De tribus gradibus doni sapientiæ.

Hoc donum in 1° gradu manifestat incipientibus in via Dei altitudinem supremorum præceptorum amoris Dei et proximi, a quibus ex alto illustratur Decalogus. — In 2° gradu hoc donum dat proficientibus spiritum consiliorum quibus promptius et securius pervenimus ad perfectam adimpletionem prædictorum præceptorum quae superant consilia sicut virtus caritatis superat virtutes paupertatis, castitatis et obedientiæ, cf. IIa-IIæ, q. 184, a. 3.— Denique, ut dicit Dionys. Cart., *De contempl.,* l. I, a. 44: « Tertius gradus sapientiæ est, passionibus jam sedatis, et vitiis pulsis, divinorum totaliter contemplationi infigi ardenter et limpide, ita ut omnis rei creatæ, præsertim terrenæ ac temporalis cognitio desipiat, displiceat, neque delectet nisi in quantum ad Creatoris cognitionem atque amorem, vehiculum quoddam est ». Sic verificantur verba S. Joannis a Cruce, *Ascensio Montis Carmeli,* l. III, c. 19: « A tempore quo nihil quæro ex amore proprio, omnia mihi dantur a Deo, etiamsi ea non postulo ». Sic donum istud dat pacem, gaudium ita ut sancti possint etiam maxime perturbatos pacificare.

Hæc sufficiunt quoad donum sapientiæ, a quo alia dona quodammodo diriguntur, sic melius apparet quare respondeat virtuti caritatis, a qua aliæ virtutes informantur et fiunt meritoriæ vitae æternæ.

Donum sapientiæ cognoscitur etiam per oppositum scil. per stultitiam, quia « eadem est ratio contrariorum » quæ affirmatur in uno et negatur in altero; sic valor lucis melius apparet ex tenebris, et pretium justitiæ ex dolore causato ab injustitia.

QUÆSTIO XLVI.

DE STULTITIA

Tria de ea quæruntur: quomodo opponitur sapientiæ, an sit peccatum et an sit filia luxuriæ.

ART. I. — UTRUM STULTITIA OPPONATUR SAPIENTIÆ.

Responsio est affirmativa.

1° Probatur ex auctoritate S. Gregorii (II *Mor.*, c. 26), dicit: « Donum sapientiæ datur contra stultitiam ». Antea S. Paulus (I *Cor.*, II, 14) ait: « Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, stultitia est illi et non potest intelligere ». — (I *Cor.*, III, 19): « Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum », dum donum sapientiæ nos unit Deo.

2° Probatur ratione theologica, quia stultitia importat hebetudinem cordis seu mentis et obtusionem sensuum, dum e contrario sapiens est aptus ad dignoscentiam rerum atque causarum.

« Stultus habet sensum ac judicium hebetatum, sapiens subtilem et perspicacem ».

Ad 1um: « Præcipue videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in sententia judicii circa altissimam causam ». Imo stultus judicat de omnibus non per altissimam causam, ut facit sapiens, sed per aliquid infimum, scil. per satisfactiones concupiscentiæ aut superbiæ, et in fine stultus æstimat quod prima causa est quid infimum, scil. materia cæca quæ evolveretur, et ex qua orirentur vita et intelligentia, et moralitas, ita ut semper id quod est perfectius produceretur ab eo quod est imperfectissimum, contra prima rationis principia causalitatis et finalitatis. Propterea dicitur in S. Scriptura (*Ps.* CXXXI, 1): « Dixit insipiens in corde suo: non est Deus ».

Brevius: sapientia judicat de omnibus etiam de infimis, per altissimam Causam, per Providentiam divinam quæ descendit ad minima. E contrario stultitia judicat de omnibus etiam altissimis per id quod est infimum; unde pervenit ad totalem inversionem judicii, sic stultitia proprie contrariatur sapientiæ.

Corollarium: Sancti in cœlo clare vident in Verbo quod plures ex illis qui vocantur magni philosophi fuerunt insipientes in magno gradu, et quandoque eo magis quo majorem intelligentiam habuerunt et ea pessime usi sunt. Eorum sophismata in ordine metaphysico fuerunt ut dicit S. Augustinus: « *magni passus, sed extra viam* ». Ita Spinoxa, Kant, Fichte, Hegel. Quidam ex illis sophistice pervenerunt ex suis præjudiciis ad hanc conclusionem: principium contradictionis habet solum valorem mere logicum pro ratione inferiori et grammatica, non vero valorem realem. Et tamen Hegel, hæc dicendo, non poterat dubitare de hoc: « Hegel non potest esse simul Hegel et non Hegel » vel « Protagoras non potest esse simul Protagoras et non Protagoras ».

Hoc dubium esset proprie *mors ipsius intelligentiæ*, et culmen insipientiæ seu stultitiæ, sicut culmen veritatis est in hac affirmatione Dei: « *Ego sum qui sum* et non possum non esse », seu: in solo Deo essentia et esse sunt idem.

Sicut magni doctores veræ Ecclesiæ, S. Augustinus, S. Thomas, de omnibus rebus judicaverunt per altissimam causam, falsi doctores adulteraverunt notionem primæ causæ quam negaverunt aut omnino incognoscibilem dixerunt.

Ad 2um: « Malæ sapientiæ saeculi opponitur stultitia bona per quam aliquis terrena contemnit ». Hæc apparet in sanctis et pertinet ad perfectionem eorum sapientiæ. Mundus putat eos esse stultos.

Ad 4um: « Non moveri injuriis quandoque contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola cælestia... quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus ».

ART. II. — UTRUM STULTITIA SIT PECCATUM.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° Quia quidam sunt stulti naturaliter. 2° Quia stultitia non est voluntaria. 3° Quia nulli præcepto opponitur.

Responsio tamen est: Stultitia quæ provenit, non ex indispositione naturali, sed ex hoc quod homo immergit sensum suum rebus terrenis, est peccatum.

1° Probatur auctoritate ex l. *Prov.*, I, 32: « Prosperitas stultorum perdet eos ».

2° Probatur ratione theologica, quia talis stultitia est indirecte voluntaria, in quantum sequitur voluntariam immersionem mentis in rebus terrenis et aversionem a Deo. Cf. ad 2um. Tunc « animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei » (I *Cor.*, II, 14).

Ad 3um: Stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis (v.g. *Deut.*, VI, 7): « Meditaberis in eis sedens in domo tua », scil. in eis quæ præcipio tibi: « Diliges Deum tuum ex toto corde tuo... ».

Summi sacerdotes synagogæ ex superbia insipientes facti sunt in primo adventu Christi, dum e contrario S. Joseph factus est sapientissimus et post ipsum Apostoli, et simplices discipuli ut Zachæus, bonus latro, centurio, piæ mulieres.

Quandoque homines magni ingenii, per suam superbiam, ad ridiculam stultitiam perveniunt, ut Goethe, qui quotidie orabat coram statua Jovis et qui scripsit hæc verba : « Sunt quatuor res quas æqualiter detestor : tabacum, campanæ, cimices (les punaises) et christianismus ». Proprie ad stultitiam pertinet, dicit S. Thomas, art. seq. quod homo habeat fastidium de Deo, et de donis ipsius seu fastidium de christianismo. Hæc sequela stultitiæ est punitio eius.

ART. III. — UTRUM STULTITIA SIT FILIA LUXURIÆ.

Status quæstionis. — Videtur quod stultitia sit potius filia iræ seu furoris quæ perducit ad insaniam, aut filia duplicitatis ad tegendas machinationes.

Responsio tamen est : Stultitia, quæ est peccatum, est filia luxuriæ.

1° Probatur auctoritate: (l. *Prov.*, VII, 22), ubi dicitur de juvene qui sequitur meretricem voluptuosam : « Statim eam sequitur quasi bos ductus ad victimam et ignorans quod ad vincula stultus trahatur ».

2° Probatur ratione theologica: Stultitia, quæ est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est ; et hoc maxime provenit ex luxuria, quæ est circa maximas delectationes quibus anima maxime absorbetur et immergitur.

Ad 1um: Sic homo pervenit ad fastidium de Deo, ad odium Dei et desperationem futuri sæculi ; hæc sunt filiae luxuriae. Ita in hodierno « existentialismo atheo ».

Ad 2um: Stultitia quæ provenit ex impedimento corporali, maxime causatur ab ira quæ immutat corporis naturam, sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali provenit maxime ex luxuria, seu ex immersione mentis ad terrena.

Sic terminatur tractatus de caritate per quæstiones de correlativo dono sapientiæ et de stultitia ei opposita.

Domine adauge in nobis fidem, spem, caritatem et dona correlativa, ut perveniamus ad hanc veram et intimam unionem divinam, quæ est velut inchoatio vitæ aeternae. Amen.

Cf. I^a-II^{ae}, q. 69 : de beatitudinibus evangelicis ut sunt « quædam inchoatio beatitudinis æternæ ».

Sequitur : Appendix : De amore puro secundum S. Thomam.

APPENDIX.

DE AMORE PURO SECUNDUM SANCTI THOMÆ PRINCIPIA

A nobis postulatum est ut ea quæ alibi [1], longius exposuimus circa thomisticam solutionem problematis de amore puro, breviter lingua latina recolligamus, præsertim ad referendos principales textus, quibus sanctus Thomas prædictam quæstionem solvit, jam sæculis XII et XIII profunde positam.

Quomodo ponitur problema ?

Jam quidem loc. cit. vidimus quomodo sanctus Doctor hoc problema de amore egregie posuerit, inquirendo in I^a, q. 60, a. 5 : Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum. Principalis difficultas huiusce problematis sic formulavit sanctus Doctor (*ibid.*, 2^a object.) : « Propter quod unumquodque et illud magis ; sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se : unumquodque enim diligit aliquid, *in quantum est bonum sibi.* Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum ». — (Cf. II^a-II^{ae}, q. 26, a. 3, 2^a objectio).

Hoc est dicere : 1° Est ne possibilis purus amor Dei non subordinatus desiderio proprii nostri interesse? 2° Si possibilis est hic purus amor, quænam est eius relatio cum *amore suiipsius*, qui videtur esse primordialis inclinatio naturæ nostræ?

Vidimus etiam in prædicto opere, loc. cit., conceptionem S. Bernardi et Richardi a sancto Victore de ardenti Dei amore, qui, iuxta eos, desiderium nostri proprii boni superat cum violentia, imo quandoque non absque sancta dementia seu crucis stultitia ; est, pro illis,

[1] *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus,* 2 vol. Editions de la « Vie spirituelle », Paris ; speciatim t. I, p. 61-163 : *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*

sanctus amor qui etiam in magna spiritus ariditate sibimetipsi sufficit, prout nos unit Deo.

Egregie quidem ostendunt generositatem hujusce sancti amoris in corde magnorum Dei servorum; sed remanet solvenda secunda pars problematis: quænam est relatio hujusce puri amoris Dei cum amore suiipsius, qui videtur esse primordialis naturæ nostræ inclinatio. Hic naturalis amor suiipsius est ne sacrificandus, ut dixerunt quietistæ? [1]

Principium solutionis.

Jam quidem supra in IIam-IIae, q. 26, a. 3, indicavimus principium solutionis S. Thomæ, secundum quem omnis creatura, ex sua propria natura, inclinatur ad diligendum Deum auctorem naturæ plus quam seipsam, sicut in omni organismo pars naturaliter diligit totum magis quam seipsam.

Videamus nunc in ipsis sancti Thomæ operibus quid sit præcise, iuxta ipsum, hæc naturalis inclinatio ad Deum diligendum plus quam nos ipsos, quid sit in ipsa nostra natura initialis amor Creatoris et quænam sint principales eius sequelæ, praesertim quoad sacrificium ad purum Dei amorem requisitum.

Jam in suo Commentario in II Sent., d. 3, q. 3, circiter anno 1254, S. Thomas optime ponit problema: et jam respondet contra Guillelmum Autissiodorensem (d'Auxerre) quod angelus ex ipsa sua natura inclinatur ad diligendum Deum plus quam seipsum. Sed de hoc non affert nisi generalem rationem, scilicet quod natura angeli et etiam nostra *secundum se bona* est, imo ad imaginem Dei, ac proinde eius primordialis inclinatio *non potest esse inordinata,* ut accideret si homo naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum. Nondum in hoc articulo apparet theoria de naturali inclinatione partis ad dilectionem totius.

Paulo postea autem, scribendo Commentarium in III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, S. Thomas hanc conceptionem expresse exponit, etiam cum magno labore scientifico et docta complexitate, quæ ad altam simplicitatem Summæ Theologicæ non attingit. Dicit: « Bonum illud unusquisque maxime vult salvari, *quod est sibi magis placens:* quia hoc est appetitui informato per amorem *magis conforme,* hoc autem est *suum bonum.* Unde secundum quod bonum alicuius rei est, vel æstimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. *Bonum autem ipsius amantis magis invenitur, ubi perfectius est,* et ideo pars quælibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto; ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam suiipsius... Quia ergo *bonum nostrum in Deo perfectum est,* sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo *bonum in ipso esse* magis

[1] DENZ., *Enchiridion*, n. 1336.

naturaliter complacet *quam in nobis ipsis* ». Et « hic est amor benevolentiæ, qui est principium amicitiæ » ut ibidem dicitur; sed statim additur: « caritas supra naturalem dilectionem addit quamdam associationem in vita gratiæ », quæ est altioris ordinis.

In Summa Theologica, Iª, q. 60, a. 5, scripta circiter decem annos post commentarium in III l. Sent., S. Thomas pervenit ad simpliciorem et perfectiorem expressionem eiusdem principii et definitive reiicit, ut falsam, contrariam opinionem Guillelmi Autissiodorensis.

In hoc apparet quod progressus eius contemplationis fit potius intensive, quam extensive, per maiorem nempe penetrationem; sic ascendit in fine suæ vitæ ad hanc altam simplicitatem quam apud Angelos inveniebat, dum docebat: « Quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit » (Iª, q. 55, a. 3), quasi uno intuitu conspiciens latissimam mundi intelligibilis regionem.

Dicit enim S. Thomas in Iª, q. 60, a. 5, modo multo simpliciori quam in III Sententiarum, ascendendo a sensibilibus ad principium intelligibile totum problema de amore illustrans: « Inclinatio naturalis in his, quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam *hoc ipsum quod est,* ALTERIUS EST, principalius et *magis inclinatur in id cuius est quam in seipsum.* Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his, quæ naturaliter aguntur: quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II *Phys.,* c. VIII. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione [1]. Et, si homo esset naturalis pars *huius* civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. *Quia igitur bonum universale* (in essendo) *est ipse Deus,* et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia *omnis creatura naturaliter, secundum id quod est,* DEI EST, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset *perversa,* et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur ».

[1] Sic, pro Sancto Thoma, *individuum,* ratione materiæ a qua sumitur individuatio, subordinatur statui; sed status subordinatur *personæ* humanæ, nam persona ad dignitatem hominis pertinet, et importat spiritualitatem et immortalitatem animæ: « *Persona* significat id quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». Iª, q. 29, a. 3. Item *De Potentia,* q. 9, a. 1 et 2.

In Christo, *individuatio* humanitatis, sumitur sicut in nobis a materia quantitate signata, dum *persona* est ipsa increata persona Filii Dei incarnati.

Ratio sancti Thomæ est clara; ad hoc reducitur:

Unumquodque in rebus naturalibus, quod naturaliter, secundum id quod est, *alterius est,* magis inclinatur in id cuius est quam in seipsum.

Atqui omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est.

Ergo omnis creatura magis inclinatur suo modo ad Deum auctorem eius, quam ad seipsam.

Sic lapis tendit ad centrum terræ propter bonum universi; item planta et animal tendunt ad conservationem suæ speciei; gallina congregat pullos suos sub alas et eos defendit contra milvium propter bonum suæ speciei et etiam universi; hoc est quod affirmatur modo biblico in Cantico trium puerorum: « Benedicite omnia opera Domini Domino... » in cuius contemplatione conveniunt S. Bernardus, Richardus a S. Victore, et S. Bonaventura cum S. Thoma.

In aliis suis operibus Angelicus eandem veritatem exprimit fere iisdem terminis, v.g. in librum Dionysii *De Div. Nominibus,* c. 4, lect. 9 et 10; Iª-IIæ, q. 109, a. 3, tr. de gratia, et IIª-IIæ, q. 26, a. 3: Utrum homo debeat Deum diligere plusquam seipsum. — In Quodl. I, q. 4, a. 3, argumentum reducitur ad hanc brevem formam: « Naturale est ut quælibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam... Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam ». Hoc principium valet secundum sanctum Thomam pro omnibus naturis creatis et proinde pro homine non solum in statu naturæ integræ, sed etiam in statu naturæ puræ [1].

Scotus [2] quidem obiicit: Falsum est quod manus exponat se pro toto; sed ipsum totum exponit partem pro seipso. Et dato quod pars naturaliter exponeretur pro toto, hoc esset propter identitatem esse sui cum toto: quia scilicet *intendit salvare seipsam,* inquantum habet esse in toto. Denique creatura non se habet ad Deum, ut pars ad totum.

Respondet Cajetanus [3]: « Sive pars exponatur a toto, sive a seipsa, pro salute totius, *dummodo naturaliter exponatur,* semper

[1] Cf. Quodlibetum I, a. 8. — Probabilius homo in natura pura potuisset Deum ut naturæ auctorem diligere super omnia *cum solo concursu generali,* debito naturæ humanæ in communi, qui tamen *per respectum ad hunc hominem* potius quam ad alterum in quo Deus permisisset peccatum, fuisset *specialis* et gratuitus. Ratio est quia in natura pura non per peccatum, a Deo aversa, homo potest suis viribus sub concursu generali Dei *actum sibi proportionatum* et suæ formæ conformem elicere. Idem videtur dicendum de observatione totius legis naturalis pro aliquo tempore. Si vero agitur de observatione totius legis naturalis pro longiori tempore et præsertim pro tota vita, ad hoc homo indiguisset maiori auxilio naturalis ordinis ad firmandam nempe suam voluntatem contra insurgentes tentationes.

In statu natura lapsæ, etiam ad unum actum amoris *affective efficacis* (et a fortiori effective efficacis) Dei auctoris naturæ super omnia homo indiget gratia sanante (cf. Iª-IIæ, q. 109, a. 3).

[2] III Sent., d. 27, q. 1.

[3] In Iam, q. 60, a. 5.

sequitur quod pars habet magis inclinationem naturalem in bonum totius, quam sui ipsius; ex eo quod unumquodque, *sicut naturaliter agitur et movetur,* sive a seipso sive ab alio, *sic aptum natum est agi et e converso,* ut patet ex II *Phys.,* c. VIII (citato in articulo S. Thomæ).

« Ad secundam autem objectionem Scoti dicitur, quod ratio quare pars exponitur pro toto, non est identitas, quæ est inventa inter partem et totum. Et huius manifestum signum habetur ex hoc, quod *pars exponitur ad perdendam identitatem cum toto, ut salvetur esse totius...* Sed ratio talis inclinationis est, quam assignavit sanctus Thomas: quia scilicet et natura et substantia partis, *hoc ipsum quod est, essentialiter et primo propter totum et totius esse est.* Quod convenire cuilibet creaturæ respectu Dei patet. Quia quælibet creatura, secundum suam naturam, est naturalis *pars universi:* ac per hoc naturaliter diligit plus universum quam seipsam, iuxta primum fundamentum. Ergo a fortiori, magis diliget ipsum bonum universale: tum quia est eminentius totum universum; tum quia est omne bonum; tum quia bonum ipsum universale (in essendo, et in causando), quod est Deus gloriosus, est finis et bonum ipsius universi... ».

Aliis verbis, ut notant Salmanticenses in Iam, q. 60, a. 5: « Deus habet rationem boni per modum totius continentis omne bonum... Angelus autem vel homo, naturali dilectione diligit seipsum, non quidem ut finem ultimum, sed ut ordinatum ad alium, tamquam ad finem ultimum, nempe ad Deum; ac proinde angelus vel homo magis naturaliter diligit Deum quam seipsum, iuxta illud: Propter quod unumquodque tale et illud magis ». Sic evertitur objectio Scoti [1].

Solvuntur objectiones.

Et sic solvitur difficultas posita in statu quæstionis. Hæc difficultas erat: « Propter quod unumquodque et illud magis; sed naturali dilectione quilibet diligit alium *propter se:* unumquodque enim

[1] Scotus non negat nostram naturalem inclinationem ad Deum diligendum plus quam nos, sed eam vult aliter probare, imo tenet quod etiamsi Deus non esset *nobis bonum,* scilicet etiamsi Deus non esset finis noster ultimus, idest si nullam relationem finalitatis haberet voluntas nostra cum Deo, adhuc homo posset et deberet eum diligere plus quam seipsum prout est *Supremum bonum in se.*

Cf. Scotum, *Oxon.,* III, d. 27, q. 1, n. 13; IV, d. 49, q. 2, n. 19. — Sanctus Thomas dicit e contrario: « Dato per impossibile, quod Deus non esset *hominis bonum,* non esset ei ratio diligendi ». IIª-IIæ, q. 26, a. 13, ad 3m, et Iª, q. 60, a. 5, ad 2m.

Scotus tenet quod homo potest velle aliquod *bonum in se,* etiamsi hoc bonum ei proponatur nec ut finis, nec ut medium ad finem. Sed tunc nulla apparet relatio inter facultatem appetitivam diligentis et hoc bonum sic propositum.

Cf. de hac re Cajetanum in Iam, q. 82, a. 2, n. V, et in Iam-IIae, q. 1, a. 6. Bonum est quod omnia appetunt, ut perfectivum et conveniens.

diligit aliud, in quantum est *bonum sibi:* ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum ».

Respondet S. Thomas secundum distinctionem hodie classicam inter *finem* et *subiectum* diligens, *cui* bonum est diligere Deum supra se, et ait : « Cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* significat *finem,* sic falsum est. Non enim angelus diligit naturaliter Deum propter bonum *suum,* sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris *ex parte amantis;* sic verum est: non enim esset in natura alicuius, quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus » [1]. Si enim Deus non esset nobis bonum, non esset noster finis ultimus, id est si nullam relationem haberet cum facultate nostra diligendi, seu potius si facultas ista nullam relationem cum eo haberet, dilectio Dei esset nobis omnino impossibilis.

Ut dicitur IIa-IIae, q. 26, a. 3, ad 2m: « Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est *sibi conveniens;* non autem ita quod bonum totius *ad se referat,* sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius ».

Nec dicendum est: « Quantum aliquis diligit *frui Deo,* tantum diligit seipsum plus quam Deum », nam ut dicitur ibidem ad 3um: « Quod aliquis velit *frui Deo* pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ, quia *maius est in se bonum Dei,* quam *bonum quod participare possumus fruendo ipso* ». Insuper jam rectus amor concupiscentiæ Dei habet Deum pro fine ultimo, et, per eum, desideramus Deum *nobis* quidem, sed jam *propter Deum,* nos subordinando Deo tamquam fini ultimo (saltem inefficaciter dilecto, ut in spe informi). Denique per caritatem diligimus Deum, non solum finaliter, sed *formaliter propter ipsum Deum* efficaciter super omnia dilectum, ita, ait S. Thomas, « *ut homo non sibi vivat, sed Deo* » [2]. Sic amor concupiscentiæ spei disponit ad actum caritatis erga Deum, et postea per actum secundarium Caritatis desideramus nobis vitam gratiæ consummatæ ad glorificandum Deum in aeternum. Est aliquid simile in ordine naturali. Sic paulatim manifestationes psychologicæ nostrae vitæ affectivæ ostendunt rectitudinem primordialis inclinationis naturæ nostræ, per peccatum originale attenuatae.

Ex his manifestum est quod prædictus amor naturalis Dei auctoris naturæ essentialiter distinguitur, non solum in homine sed in angelo, ab amore essentialiter supernaturali Dei auctoris gratiæ; nam, ut dicit Angelicus, « Deus secundum quod est *universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale,* diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum vero est bonum beatificans omnes *supernaturali beatitudine,* sic diligitur dilectione caritatis » [3]. Caritas enim

[1] Ia, q. 60, a. 5, ad 2m. Item III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 2m.
[2] IIa-IIae, q. 17, a. 6, ad 3m.
[3] Ia, q. 60, a. 5, ad 4m.

et gratia sanctificans sunt eiusdem ordinis ac gloria seu visio beatifica, quæ superat omnes naturales vires et exigentias cuiuslibet naturæ intellectualis creatæ et creabilis; nullus enim intellectus creatus vel creabilis habet idem objectum formale seu proprium ac intellectus divinus, et proinde non potest naturaliter cognoscere Deum nisi in speculo creato, non immediate *sicuti est* [1].

Certum est denique quod prædicta inclinatio naturalis ad diligendum Deum auctorem naturæ super omnia, diminuitur per peccatum originale [2] et actuale, sicut ipsa naturalis inclinatio ad virtutem minuitur per peccatum et vitium, per concupiscentiam carnis, per concupiscentiam oculorum, per superbiam vitæ, per peccata capitalia, et alia ex eis orta. Sic omnino requiruntur mortificatio et crux ad purificationem animæ; imo non nisi in via unitiva statuitur perfecta harmonia inter vitam nostram moralem, ut est in concreto, et essentiam primordialis inclinationis nostræ naturæ. Haec autem harmonia et pax, ex perfecta caritate procedens, ostendunt quod gratia naturam non destruit, sed perficit; proinde requiritur quidem mortificatio inordinati amoris suiipsius, sed nullo modo sacrificium nostri naturalis desiderii beatitudinis personalis. Hoc desiderium naturale est rectum, et in eo iam plus Deum diligimus quam nosipsos.

Unde explicans verba Sancti Pauli (ad *Rom.,* IX, 3): « *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* » S. Thomas in suo Commentario huiusce epistolæ ait: « Apostolus non poterat optare esse anathema a Christo, *per culpam...* Est enim hoc contra ordinem caritatis, quo quis tenetur Deum super omnia diligere et salutem suam plus quam salutem aliorum... Alio modo potest aliquis esse separatus a Christo, id est *a fruitione Christi,* quæ habetur in gloria. Sic autem separari a Christo volebat Apostolus...

[1] Ia, q. 12, a. 4.

[2] Vires naturales hominis ad bonum morale per peccatum originale imminutæ sunt *quidem, sed non ex aliquo habitu positivo* inclinante in bonum commutabile, cum natura transfuso; nam peccatum originale essentialiter consistit *in privatione iustitiæ originalis.* Unde per ipsum vires naturales hominis non sunt diminutæ *intrinsece* et quoad entitatem (præsertim facultates spirituales in sua essentia sunt inalterabiles), *bene tamen extrinsece* ex appositione impedimenti quod non fuisset in natura pura.

Dicit enim Sanctus Thomas, Ia-IIae, q. 85, a. 1, quod « naturalis inclinatio ad virtutem minuitur per peccatum ». Quomodo? — « In quantum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum ». Ibid., a. 2. Vide etiam Ia-IIae, q. 82, a. 1, et q. 109, a. 3.

Quodnam sit istud impedimentum quod est in natura lapsa et non fuisset in natura pura? — Homo in statu naturæ lapsae non reparatae est per peccatum originale directe *aversus* a fine ultimo supernaturali, et *indirecte aversus a fine ultimo naturali,* nam omne peccatum contra legem supernaturalem est saltem indirecte contra legem naturæ, quæ nos obligat ad obediendum Deo quidquid Deus præcipiat.

E contrario in statu naturæ puræ homo non nasceretur aversus a fine ultimo naturali, sed capax conversionis vel aversionis. Ille autem qui est aversus a fine ultimo est minus habilis ad operationes rectas, sicut qui deviat a principiis est minus habilis ad veras conclusiones deducendas.

Et hoc modo dicebat, *optabam,* scilicet si fieri posset, *anathema esse,* id est separatus a gloria, vel simpliciter, vel ad tempus, propter honorem Christi, qui est ex conversione judæorum ». Item in IIª-IIªᵉ, q. 27, a. 8, ad 1ᵐ, ait : « Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei ». Et forte hoc verificatur in Elia, qui adhuc « venturus est » (MATTH., XVII, 11). Cf. S. Thomam in hunc locum Matthæi.

Hoc autem est beatitudinis *sacrificium, non absolutum,* sed solum *conditionale* et ad tempus ; sic omnino differt a sacrificio a quietistis postulato pro perfectis [1]. Ab eo differt etiam sub alio aspectu, nam hic caritatis excessus fuit in Sancto Paulo et in pluribus aliis sanctis *non status permanens,* sed *actus transiens.* Sic, ut actus transiens et conditionalis, hic mentis excessus remansit conformis primordiali inclinationi naturæ nostræ, secundum quam creatura magis diligit Deum quam seipsam, etiam usque ad sacrificium suiipsius *si oporteret,* sicut manus naturaliter exponitur et sacrificatur ad salvandum corpus.

Sic remanet perfecta harmonia naturæ in se sumptæ cum gratia etiam altissima.

Corollaria.

Ex prædicto principio de amore naturali Dei auctoris naturæ multa sequuntur corollaria. Quædam principalia brevissime sunt notanda.

Sequitur primo *hanc naturalem inclinationem ad Dei dilectionem eo perfectiorem esse quo in altiori natura fundatur* secundum entium gradationem, a natura lapidis usque ad naturam superiorum angelorum. Unde S. Thomas dicit, Iª, q. 62, a. 6 : « Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, *ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat aut retardet,* sicut in homine accidit... Et ideo rationabile est quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum conversi sunt. Hoc etiam in hominibus contingit, quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria ».

[1] Cf. DENZ., *Errores Fr. de Fénelon de amore erga Deum purissimo:* n. 1335 : « In extremis probationibus potest animæ *invincibiliter* persuasum esse persuasione reflexa, et quæ non est intimus conscientiæ fundus, se iuste reprobatam esse a Deo » — n. 1336 : « Tunc anima divisa a semetipsa expirat cum Christo in cruce, dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* (MATTHEUM, XXVII, 46). In hac involuntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem* » — n. 1337 : « *In hoc statu* anima *amittit omnem spem sui proprii interesse;* sed numquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam, quæ est desiderium disinteressatum promissionum ».

Secundo sequitur ut legitur in Iª-IIªᵉ, q. 35, a. 6, quod « *omnis motus naturalis intensior est in fine,* cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti, *quasi magis tendat in quod est sibi conveniens,* quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugit tristitiam » [1]. Enuntians hanc legem : « omnis motus naturalis *intensior* est in fine », S. Thomas eam affirmat non solum ut quid probabile, sed ut quid certum, et sic, modo philosophico, jam formulavit *legem accelerationis,* quæ cum *lege attractionis universalis* coniungitur. Imo hanc ultimam aliquomodo præintellexit in tota sua amplitudine, scilicet non solum in ordine corporum, sed in ordine spirituum, dum scripsit in Epistolam ad *Hæbreos,* x, 25 : « Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, *magis intenditur* [2]. Contrarium est de (motu) *violento* [3]. Gratia autem inclinat ad modum naturæ ; ergo qui sunt in gratia, quanto *plus* accedunt ad finem, *plus* debent crescere » [4]. Hoc verificatum est præsertim in acceleratione augmenti caritatis in corde Beatæ Mariæ Virginis, ubi nullus erat obex. Etiam pro nobis christianis, per se loquendo, quælibet communio eucharistica deberet esse, non solum æque fervens, sed substantialiter *ferventior* quam præcedens, nam quælibet debet augere gratiam et sic disponere ad Dominum crastina die recipiendum, non solum cum æquali fervore, sed cum *altiori* promptitudine ad eius servitium.

Tertium corollarium nostri principii est maximi momenti, continet ipsam solutionem problematis de amore. Sic formulari potest : *Vera bona mentis nostræ coincidunt cum bono honesto in se sumpto;* ideo *recte desiderando propriam perfectionem,* seu *recte sese diligendo,* spiritus creatus adhuc *Creatorem suum magis diligit. Imo si non amplius propriam perfectionem diligeret, ab ipso Deo se averteret.* Hoc autem est directe contra errorem quietistarum [5].

Hoc corollarium multoties affirmatum est a S. Thomas, qui evolvendo principia ab Aristotele exposita in *Ethica,* l. IX, c. 8, ait : « Boni æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem ; unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt ; mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et

[1] Iª-IIªᵉ, q. 35, a. 6.

[2] Hodie dicitur : casus corporum ad centrum terræ est *uniformiter acceleratus.*

[3] Hodie dicitur motus lapidis sursum proiecti secundum verticalem lineam, est *uniformiter retardatus.*

[4] Sanctus Thomæ in *Ep. ad Hebraeos,* x, 25. Item Quæst. disp. *de Spe,* a. 1, ad 16ᵐ.

[5] Cf. DENZ., 1232 : « Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; *nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriae salutis,* cuius spem purgare debet ». Item n. 1344, 1345.

corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde (*mali*), non recte cognoscentes seipsos, *non vere diligunt seipsos;* sed diligunt id quod seipsos esse reputant; *boni* autem, vere cognoscentes seipsos, *vere seipsos diligunt* »[1]. Sed sic seipsos diligendo, adhuc plus ipsum Deum diligunt, scilicet sese ordinant ad ipsum glorificandum in æternum.

Hoc alio modo et mirabiliter dixerat Augustinus his verbis: « *Qui se diligere novit, Deum diligit* »[2]. « Nescio quo enim inexplicabili modo, *quisque seipsum, non Deum, amat, non se amat;* et quisquis Deum, non seipsum, amat, ipse se amat »[3]. Insuper sæpe dicit Augustinus: omnes naturaliter desiderant beatitudinem, quæ vere non nisi in Deo invenitur: « Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te » (*Confess.*, l. I, c. 1).

In hoc quidem conveniunt cum S. Augustino et S. Thoma, Sanctus Bernardus et Richardus a Sancto Victore[4]: sed hi duo magistri sæculi XII prædictum principium de naturali amore Dei auctoris naturæ non nisi obiter vel implicite formulaverant. Sanctus Bonaventura hoc clarius enuntiaverat[5]; Sanctus Thomas, valde perficiens in hoc sicut in aliis punctis doctrinam Sancti Alberti[6], hanc altam veritatem in plena luce ostendit, et sic mirabilem inter naturam et gratiam harmoniam egregie manifestavit. Firmiter demonstravit quod tam in ordine naturæ quam in ordine gratiæ est in nobis inclinatio ad Deum plus quam nos et super omnia diligendum; sic problema de amore jam optime propositum, non solum in ordine psychologico et morali, sed metaphysice et theologice solvit.

[1] IIa-IIae, q. 25, a. 7.

[2] *De Trinitate*, XIV, 14; *P. L.*, 42, 1050.

[3] *Tractatus in Ioannem*, c. 21, tr. CXXIV. — *P. L.*, 35, 1968.

[4] Cf. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'Amour au Moyen-Age*, Münster, 1908, pag. 42 et 50, 51. — Richardus ait (*De Gradibus caritatis*, c. 4; *P. L.*, 196, 1206): « Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia sic se derivat ad alios, *ut a se aliquatenus non recedat*... Humani spiritus lutosis sensibus divino munere avelluntur, *extra se* (quidem sunt, sed ut) castissimo complexo conveniant cum dilecto, *et ibi melius secum sunt* ».

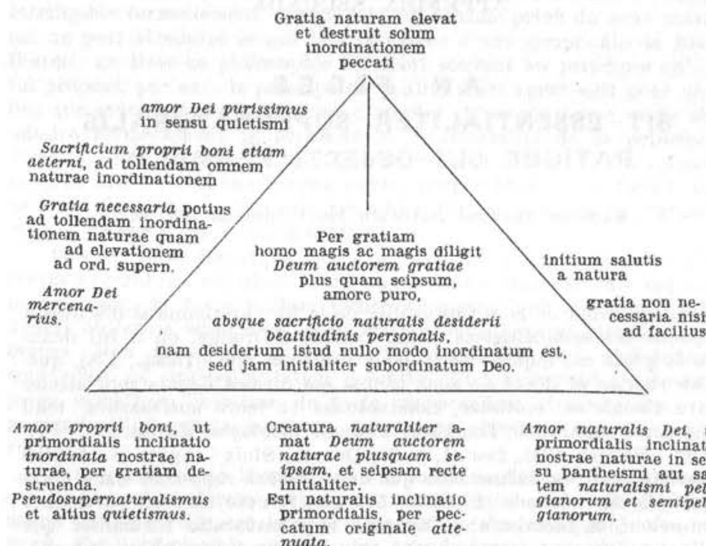
Sanctus Bernardus ait in l. *Diligendo Deo*, c. II (*P. L.*, 182, 978): « Meretur ergo amari propter seipsum Deus et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum... *Clamat nempe intus ei innata* et non ignorata rationi *iustitia*, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat ». Item c. VII, VIII, IX, X, XV.

[5] Cf. Sanctum Bonaventuram, in III, d. 27, q. 2; d. 29, q. 3, ad 6, eamdem doctrinam tenet ac Sanctus Thomas, sed minus metaphysice procedit.

[6] Albertus Magnus in sua *Summa Theologica*, IIa P., q. 14, m. 4, a. 2, adhuc sequitur Guillelmum Autissiodorensem, et timet tribuere homini et angelo potestatem naturalem diligendi Deum auctorem naturæ plus quam seipsos. In sua *Summa de Creaturis*, Ia P., tr. 4, q. 25, eam tamen eis tribuit.

Possumus omnia prædicta, ad hanc brevem synthesim reducere:

COMPARATIO DOCTRINÆ SANCTI THOMÆ DE PURISSIMO DEI AMORE CUM TENDENTIA NATURALISTICA, ET CUM PSEUDOSUPERNATURALISMO PER QUIETISMUM EXALTATO



APPENDIX SECUNDA

AN FIDES SIT ESSENTIALITER SUPERNATURALIS RATIONE SUI OBJECTI FORMALIS

Examen duorum librorum recentium de hac re.

La question de la surnaturalité de la foi chrétienne si discutée à l'époque des semipélagiens et du Concile d'Orange, où il fut défini que la grâce est requise même pour *l'initium fidei* (DENZ., 178), question reprise et débattue sous toutes ses formes depuis sept siècles entre thomistes, scotistes, nominalistes et leurs successeurs, tend toujours à reparaître. Dans son *Manuale theologiae dogmaticae* (Friburgi - Herder, 1941, fasc. I, p. 39) Dom A. Stolz [1] expose la doctrine thomiste de la foi infuse telle que nous l'avons rapportée dans notre traité *De Revelatione,* I (1931), 502 ss.; il note bien en particulier que selon les thomistes: « Mysteria supernaturalia formaliter qua talia non possunt cognosci nisi per medium essentialiter supernaturale. Si vero cognoscuntur fide naturali acquisita in evidentia miraculorum fundata, tunc solum *materialiter* cognoscuntur. Attinguntur mysteria in fide naturali, qualis est in daemonibus, prout subsunt auctoritati Dei auctoris naturæ, non autem prout subsunt auctoritati Dei auctoris gratiæ, seu in quantum loquitur ut Pater. Tali modo per gratiam tantum attinguntur ».

Dom Stolz, après cet exposé, fait cette objection souvent examinée par les Thomistes (nous l'avons examinée nous mêmes, *De Revelatione,* I, p. 504: « Homo vel dæmon credens mere naturaliter sensum mysteriorum revelatorum *bene intelligit sicut fidelis;* similiter intelligit ea esse essentialiter supernaturalia et intellectum suum non sufficere ad ea attingenda; præterea ea admittit propter autoritatem, qua gaudet Deus in ordine istarum veritatum ».

[1] Cet article (paru dans l'*Angelicum,* 1942, Fasc. 4, Rome) a été rédigé en février 1942. Nous avons appris peu avant sa publication la mort de Dom Anselme Stolz le 17 octobre 1942. Bien que nous nous séparions ici de lui, nous devons rendre hommage au zèle infatigable du regretté professeur et à ce qu'il a fait pour l'étude plus approfondie des Pères, en particulier dans le domaine de la théologie mystique.

Les Thomistes répondent: une intelligence créée ne peut par la foi naturelle ou acquise atteindre les mystères surnaturels et la révélation qui les manifeste que *materialiter,* et non pas *formellement,* cela en vertu du principe: *habitus et actus specificantur ab objecto formali;* un acte de connaissance sensible ne peut atteindre un objet intelligible formellement comme tel; un homme privé du sens musical ne peut atteindre ce qui fait la valeur d'une symphonie de Beethoven; un élève en philosophie n'atteint souvent les principes qu'on lui propose, par ex.: le principe de finalité (tout agent agit pour une fin) que *matériellement* dans les exemples qu'on lui donne, sans atteindre formellement la nécessité et l'universalité de ce principe. Pour la même raison une intelligence créée, privée de la foi infuse, ne peut atteindre formellement *l'objet propre et le motif formel* de celle-ci. Et si elle atteignait cet objet formel sans la foi infuse, celle-ci ne serait plus indispensable.

Dom A. Stolz remarque à ce sujet, *op. cit.,* p. 41: « Si dico: Potentia naturaliter objectum istud non potest attingere, *quia* est supernaturale, de facto nullam indico rationem, sed *tautologice* affirmo: objectum istud non potest attingi, quia superat virtutem potentiæ. Non possumus igitur ex "supernaturalitate" objectorum concludere ad impossibilitatem potentiæ illud attingendi; debemus prius monstrare objectum de facto transcendere vires naturæ, ut possimus illud relate ad istam potentiam objectum supernaturale vocare ».

Dire que la thèse thomiste de « la surnaturalité de la foi à raison de son objet formel » repose sur une *tautologie,* c'est dire en même temps qu'elle est trop évidente et qu'elle manque de fondement. Est-il admissible que les plus grands thomistes qui la proposent depuis sept siècles n'aient pas vu cette tautologie ou ce cercle vicieux dans l'usage qu'il font constamment du principe de la spécification des actes par leur objet formel?

Bien loin de s'en tenir à une tautologie, les thomistes montrent précisément d'abord, par la Révélation même, telle que la propose l'Eglise, que les mystères de la foi chrétienne sont essentiellement surnaturels. La saine théologie l'explique en particulier pour celui de la Trinité: il ne peut en effet être démontré par la seule raison, qui ne connait Dieu que par les créatures, et qui ne peut l'atteindre qu'en tant qu'il est *cause* des êtres créés, causalité, qui, comme la puissance créatrice, est commune aux trois Personnes divines et ne permet pas de prouver leur distinction, cf. S. Thomas, Iª, q. 32, a. 1.

De même la vie éternelle consistant dans la vision immédiate de l'essence divine, est déclarée surnaturelle par la Révélation même, ce que la théologie explique en montrant que l'essence divine *sicuti est* ne peut être connue par les créatures qui sont un *effet inadéquat* de la puissance divine; celles-ci ne permettent de connaître Dieu qu'*analogiquement,* par exemple comme Premier Etre, Bonté suprême, souveraine Sagesse, sans nous faire atteindre la Déité comme telle, ou la vie intime de Dieu, en laquelle s'identifient les per-

fections divines analogiquement connaissables. Cf. Saint Thomas, Iª, q. 12, a. 4.

Nous avons souvent développé ce point de doctrine, en particulier dans l'ouvrage même que cite Dom Stolz: *De Revelatione*, t. I, c. XI, p. 336-370.

Lors donc que nous abordons le problème de la surnaturalité essentielle de la foi, nous supposons qu'il est déjà certain par la Révélation même, telle que l'Église la propose et que la saine théologie l'explique, que les mystères de la foi chrétienne, ceux de la Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de la vie éternelle, etc. sont essentiellement surnaturels, et non pas seulement pour l'homme, mais pour toute intelligence créée et créable.

De là nous déduisons que *la Révélation divine* qui nous fait connaître ces mystères essentiellement surnaturels, *est du même ordre qu'eux*. En quoi elle dépasse une révélation divine qui ne nous aurait fait connaître que les *vérités naturelles* de la religion. Même confirmée par des miracles, cette dernière révélation ne nous aurait pas introduits dans l'ordre de la vie intime de Dieu, elle n'aurait pas été de l'ordre de la grâce, qui seule est une participation de la nature divine. De même une motion divine d'ordre naturel diffère de la grâce actuelle proprement dite.

De là encore les thomistes déduisent sans aucune tautologie, que *l'acte de foi* par lequel nous atteignons formellement les mystères essentiellement surnaturels de la Trinité, de l'Incarnation, etc. et la Révélation essentiellement surnaturelle qui nous les manifeste, *ne peut être un acte naturel*, mais qu'il est *un acte essentiellement surnaturel*.

Pourquoi? En vertu précisément du principe que Dom Stolz lui-même déclare tout à fait certain: *Actus specificantur ab obiecto formali*. Un objet intelligible ne peut comme tel être atteint par l'acte d'une faculté d'ordre sensible, et un objet essentiellement surnaturel ne peut être atteint comme tel par un acte naturel de notre intelligence. Un objet essentiellement surnaturel *spécifie* l'acte qui lui est essentiellement relatif, et donc cet acte doit être lui-même surnaturel, c'est-à-dire qu'il excède la proportion (les forces et les exigences) de toute nature créée et créable.

Il n'y a là aucune tautologie. Nous n'avons jamais dit: les mystères de la foi sont surnaturels parce que la foi naturelle ne peut les atteindre formellement. Nous supposons qu'il est déjà certain que ces mystères sont essentiellement surnaturels et nous en concluons qu'un acte naturel de notre intelligence ne peut les atteindre formellement.

Nous sommes surpris de voir que Dom Stolz n'ait pas vu dans le *De Revelatione* ce que nous n'avons cessé de dire en cet ouvrage. La simple lecture de la table des matières du premier tome montre que toutes les thèses qui s'y trouvent dérivent précisément de celle de la surnaturalité essentielle des mystères de la foi, thèse qui est longuement exposée *ibidem*, c. XI.

Méconnaître ce fondement serait ne plus entendre la doctrine thomiste de la surnaturalité essentielle de la foi infuse, surnaturelle, *vi obiecti formalis*, et ne plus admettre ce qui la constitue essentiellement.

A l'objection que fait aujourd'hui Dom A. Stolz, nous répondions longuement en 1918, *De Revelatione*, I, p. 505: « Per fidem acquisitam dæmon *solum materialiter* assentit revelationi et mysteriis supernaturalibus; cognoscit quidem veracitatem Dei auctoris naturæ, factum revelationis ex evidentia miraculorum, cognoscit sensum naturalem subiecti et prædicati dogmatis, sed affirmat verbum *est* sub lumine naturali quo manifestantur veracitas divina et revelationis signa; unde fides eius resolvitur in certitudinem naturalem. - E contra fidelis sub lumine interno supernaturali (fidei infusæ) attingit *infallibiliter revelationem*, non solum ut manifestatur in signis, sed *ut procedit a Deo, auctore gratiæ*, et ut proponitur ab Ecclesia cum assistentia Spiritus Sancti; et propter revelationem sic cognitam fidelis affirmat verbum *est* in quolibet dogmate credendo, dum lumen infusum fidei illuminat notionem subiecti et notionem prædicati dogmatis. Hoc est *assentire formaliter* mysteriis revelatis, non secundum resolutionem ad evidentiam (naturalem) primorum principiorum rationis, sed secundum resolutionem ad lumen Dei increatum. (Vide SALMANT., *De Gratia*, disp. III, dub. III, n. 54).

L'objet formel de la foi reste ainsi inaccessible à toute connaissance naturelle. C'est pourquoi Saint Thomas dit, IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 1: « In obiecto fidei est aliquid quasi formale, scil. *veritas prima supra omnem naturalem cognitionem creaturæ existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhærendo primæ veritati ».

Il dit encore IIª-IIªᵉ, q. 6, a. 1: « Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, *elevetur* supra naturam suam, *oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus*. Et ideo fides quantum ad assensum, qui *est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam* ».

De même in Ep. I Cor., II, 14, sur ces mots de Saint Paul: « Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. Stultitia est illi et non potest inteligere », Saint Thomas écrit: « Sicut sensus non potest examinare ea quæ sunt intellectus, et similiter neque sensus neque ratio humana potest iudicare ea quæ sunt spiritus Dei, et ita relinquitur quod huiusmodi solo Spiritu Sancto examinantur... Dicitur ergo homo spiritualis: uno modo ex parte intellectus, spiritu Dei illustrante..., alio modo ex parte voluntatis, spiritu Dei inflammante ».

Dans le *De Revelatione*, t. I, p. 469-481, nous avons cité beaucoup de textes semblables de Saint Thomas. Voir *ibidem*, p. 481-514, les textes les plus importans de Capreolus, de Cajetan, Ferrariensis, Cano, Bannez, Lemos, Alvarez, Reginaldus, Jean de Saint Thomas, des Carmes de Salamanque. Il suffit de les relire attentivement pour voir qu'ils ne contiennent aucune tautologie, ni aucune pétition de principe.

Selon le saint Docteur, II^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 2, et ad 1um, per fidem infusam *uno et eodem actu credimus Deo* (revelanti) *et Deum* (revelatum), sans qu'il y ait *processus in infinitum* [1].

Si un *acte naturel* de notre intelligence, comme la foi naturelle et acquise (après l'étude de la lettre de l'Evangile et des miracles qui le confirment) pouvait atteindre *le motif formel de la foi infuse,* il atteindrait par la même *formellement les mystères surnaturels comme tels;* contrairement au principe: *actus specificantur ab obiecto formali.* Il s'ensuivrait que la foi infuse ne serait pas absolument nécessaire pour faire un acte de foi salutaire; elle serait seulement utile pour croire plus facilement, *ad facilius credendum* comme le disaient les pélagiens. Or le Concile d'Orange a même déclaré contre les semipélagiens que la grâce est nécessaire pour l'*initium fidei* (DENZ., 178).

De plus si un acte naturel de notre intelligence, comme la foi acquise, pouvait atteindre le motif formel de la foi infuse, de même un acte de *bonne volonté naturelle,* pourrait atteindre aussi l'objet formel de l'espérance infuse et celui même de la charité.

Enfin, ce qui est capital ici, si la foi chrétienne n'avait pas un *objet surnaturel* (formellement inaccessible à la foi naturelle), elle ne serait pas *ordonnée « per se »* ou essentiellement *à la fin ultime surnaturelle;* elle n'y serait pas plus ordonnée que les vertus morales acquises. Il ne suffit donc pas pour établir sa surnaturalité, de dire avec Dom A. Stolz qu'elle doit être ordonnée à cette fin surnaturelle [2].

Il faut maintenir ce que dit constamment saint Thomas, v.g. II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 3: « *Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti,* qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex Veritate prima ». Et *ibid.* ad 1um: « Alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eo modo *sicut tenet eos fidelis,*

[1] Nous avons répondu d'avance (*De Revelatione,* t. I, p. 507 ss.) à ce que dit à ce sujet Dom A. Stolz, *op. cit.*, p. 47.

[2] Nous voyons bien que Dom Stolz dit fasc. I, p. 43, 44: « Inchoatio cognitionis Dei immediatae non inest nobis per principia naturalia. Inchoatio finis supernaturalis, qui in visione immediata Dei consistit, habetur per habitum fidei perficientis intellectum ».

Certes tout les Thomistes affirment cela et ils n'ont jamais négligé de le dire; mais *si la foi infuse n'avait pas un objet formel surnaturel,* elle ne serait pas *essentiellement* ordonnée *à la fin dernière surnaturelle.* Elle n'y serait pas plus ordonnée que les vertus acquises.

Le principe: *Facultates, habitus et actus specificantur ab obiecto formali* est inséparable de celui que cite Dom Stolz, p. 44: « Desiderium finis provenit ex quadam proportione ad finem ». Et saint Thomas, *De Verit.*, q. 14, a. 2, en déduit aussitôt: « Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum... *Unde oportet etiam quod ad hoc* quod homo ordinetur ad bonum vitae aeternae quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur... Et haec est *per fidem,* quae ea tenet *ex infuso lumine* quae naturaliter cognitionem excedunt ». Voilà bien l'objet formel de la foi infuse inaccessible à la connaissance naturelle.

scil. *simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum* (infusum) *fidei,* sed tenet ea, quæ sunt fidei, propria voluntate et (proprio) iudicio ». Pour adhérer aux mystères surnaturels comme tels et au motif formel de la foi infuse, cette vertu est donc absolument nécessaire; si l'on pouvait y adhérer sans elle, elle ne serait plus indispensable; de même un acte de bonne volonté naturelle pourrait atteindre l'objet formel de l'espérance et celui même de charité. Le principe « *actus specificantur ab obiecto formali* » perdrait sa signification et sa portée.

C'est ce même principe tout à fait capital qui fonde la doctrine généralement reçue chez les Thomistes sur *le désir naturel de voir Dieu.* Dom A. Stolz (*ibid.*, fasc. IV, p. 26 ss.) critique d'abord leur terminologie et va même jusqu'à déclarer qu'elle est « *a terminologia S. Thomæ totaliter diversa* ». Il suffit pourtant, pour montrer qu'elle concorde avec celle de saint Thomas de dire que ce que le Docteur angélique appelle souvent *amor gratuitus* (I^{a}, q. 63, a. 1, ad 3) a été souvent appelé dans la suite *amor supernaturalis,* lequel dérive des vertus infuses d'espérance ou de charité, il diffère évidemment du *désir naturel* de voir Dieu, qui procède de notre volonté naturelle et non pas des vertus infuses (cf. I^{a}, q. 12, a. 1).

Dans ce désir naturel de voir Dieu, Dom Stolz (fasc. IV, p. 29-30) veut trouver le signe d'une « *ordination ontologique de notre intelligence naturelle à la vision de l'essence divine* ». Qui dit ordination ontologique, dit relation transcendentale ou essentielle, comme celle de l'intelligence naturelle à l'être intelligible, celle de notre volonté au bien universel, celle de la foi infuse à la vérité divine revélée, celle de la charité à Dieu auteur de la grâce souverainement aimable pour lui-même. Si l'on dit que notre intelligence est, comme puissance passive, *par sa nature même* ontologiquement et positivement ordonnée à la vision immédiate et *essentiellement surnaturelle* de Dieu, on revient à une thèse célèbre de Scot, et l'on ne respecte plus le principe: *Facultates, habitus et actus specificantur ab obiecto formali,* car on aurait ainsi une faculté qui serait à la fois essentiellement naturelle et essentiellement surnaturelle ou spécifiée par un objet formellement surnaturel; elle l'atteindrait déjà non pas seulement MATÉRIELLEMENT comme le désir naturel dont parle saint Thomas, mais FORMELLEMENT comme les actes des vertus infuses. On aurait alors *un acte essentiellement naturel,* comme dérivant sans la grâce de nos facultés naturelles, et *specifié par un objet formellement surnaturel,* ce qui serait la confusion des deux ordres, et la négation du principe: « *actus specificantur ab obiecto formali* ».

Il faudrait au moins montrer que l'objet formel du désir *naturel* de voir Dieu *diffère essentiellement* de celui de l'esperance infuse, même informe, et de celui du *pius credulitatis affectus* requis à l'acte de foi salutaire, et que ce désir naturel ne peut se transformer en ces actes surnaturels du fait qu'il est renforcé par la révélation.

Si l'on néglige la distinction que nous venons de rappeler entre atteindre *matériellement* et atteindre *formellement* un objet surnaturel, on se heurtera ici à des objections insolubles.

Il ne suffit pas de dire que le désir *naturel* de voir Dieu atteint *très confusément* l'objet de l'espérance, comme la raison naturelle du paysan atteint très confusément l'objet de la métaphysique, car il y a ici une distinction entre *deux ordres* qui ont entre eux une distance sans mesure; le désir naturel pourrait croître toujours sans jamais atteindre le moindre degré d'espérance infuse. Nous avons longuement expliqué ce point dans le *De Revelatione,* t. I, p. 396 ss.

Dom Stolz, ibid., p. 31, conclut: « *Ex ordinatione ontologica naturæ intellectualis* ad visionem Dei immediatam sequitur *unicum esse finem vere ultimum naturæ rationalis* ».

Comment maintenir alors le texte bien connu de saint Thomas, *De Veritate,* q. 14, a. 2: « *Est autem duplex hominis bonum ultimum,* quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum *unum est proportionatum naturæ humanæ,* quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt... *Aliud* est bonum hominis *naturæ humanæ proportionem excedens,* quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, *nec ad cogitandum vel desiderandum,* sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur... et hoc est vita æterna ».

C'est bien ce qu'ont toujours dit les Thomistes: le désir *naturel* de voir Dieu n'atteint un objet surnaturel que *matériellement.* Aussi les Thomistes disent-ils généralement: *homo naturaliter desiderat,* desiderio non innato, sed elicito, condicionali et inefficaci, *videre essentiam Dei auctoris naturæ.* Par les effets de Dieu auteur de la nature, on n'est pas conduit plus haut. Au contraire « spes infusa desiderat videre *essentiam Dei auctoris gratiæ* ». L'espérance infuse a en effet un ordination ontologique à un objet formellement surnaturel; à plus forte raison aussi la charité infuse. Si le désir naturel atteignait *formellement* cet objet, ce ne serait déjà plus un désir naturel, mais un désir surnaturel, comme celui qui procède de l'espérance infuse ou de la charité infuse.

Dom Stolz ne parvient pas à montrer que sa position est conforme aux textes de Saint Thomas qu'on lui oppose. On ne saurait trouver le vrai sens de ces textes qu'à la lumière des principes formulés par le saint Docteur, et notamment à la lumière de celui-ci qui domine toute la psychologie, la morale, la théologie des vertus infuses et des dons: *Facultates, habitus et actus specificantur ab obiecto formali, proinde actus naturalis non potest attingere obiectum formaliter supernaturale.* En particulier si la foi acquise pouvait atteindre l'objet formel de la foi infuse, celle-ci ne serait plus nécessaire; il s'en suivrait aussi que la bonne volonté naturelle pourrait atteindre l'objet formel de l'espérance infuse et même celui de la charité, qui dès lors ne seraient plus indispensables pour le salut.

A PROPOS DU LIVRE DU P. TERESIO DE ULTIMA RESOLUTIONE ACTUS FIDEI

Le sous titre de ce livre[1] *Compendium dissertationis ad lauream* montre bien son caractère. C'est le résumé d'une thèse de doctorat où l'auteur étudie le problème du fondement de la certitude de l'acte de foi, en comparant la position de nombreux théologiens à la lumière de la doctrine des *Salmanticenses,* et en proposant une synthèse de cette même doctrine sur le point en question.

Il y a là certes un grand travail pour rechercher la position exacte, non seulement des Carmes de Salamanque, mais de 27 théologiens (cf. p. 29), qui admettent la surnaturalité essentielle de la foi infuse spécifiée par son motif formel surnaturel, et qui soutiennent qu'*elle adhère infailliblement à l'autorité de Dieu révélateur,* c'est-à-dire à *son motif formel surnaturellement connu,* au dessus de tous les raisonnements apologétiques qui rendent l'acte de foi prudent ou l'*obsequium fidei rationabile.*

L'auteur a étudié de même la position adverse de 12 théologiens (cf. p. 103), qui soutiennent que *la connaissance* du motif formel de la foi n'est qu'une *condition sine qua non* de l'acte de foi et non pas une cause de sa certitude (comme la connaissance du bien est seulement la condition de l'attrait qu'il exerce sur la volonté), et qui prétendent que cette connaissance du motif formel de la foi *peut être seulement naturelle,* sans nuire à la certitude infaillible de l'acte de foi. Mais ces auteurs ne parviennent pas à maintenir que l'acte de foi est essentiellement surnaturel, ni à sauvegarder le principe « les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet formel ».

Le P. Teresio a fait certainement un long et penible travail de recherche, mais puisqu'il voulait étudier surtout la vraie position des Salmanticenses, qui prétendent bien suivre saint Thomas et l'école thomiste, il eut été bon de voir quelle est la continuité de l'enseignement de cette école sur ce point par l'examen des principaux textes de saint Thomas et de ses commentateurs depuis Capréolus. Nous avons nous même réuni ces textes: *De Revelatione,* t. I, p. 469-498. L'auteur aurait vu ainsi que les Thomistes se placent nettement dans la première catégorie des théologiens qu'il examine (p. 29-103) contrairement aux scotistes, aux nominalistes et à leurs successeurs.

Il constate que cette première catégorie de théologiens admettent *la surnaturalité essentielle de la foi* et le principe: *les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet formel;* il constate aussi que,

[1] P. Teresio a S. Agnete Zielinski, O. C. D., *De ultima resolution actus fidei.* Collegio Intern., Carmelitanorum discal., Roma, 1942, 182 pp.

selon ces théologiens, *le motif formel de la foi infuse* est par suite *essentiellement surnaturel,* inaccessible à la connaissance naturelle, et qu'il est connu surnaturellement de façon infaillible par la foi infuse qui adhère à lui et, par lui, aux vérités révélées.

Mais le P. Teresio soutient contre eux, avec leurs adversaires, que *la connaissance* de ce motif formel de la foi n'est qu'une *condition* de l'acte de foi et qu'il n'est pas nécessaire de connaître ce motif *surnaturellement et infailliblement.*

On ne voit plus alors que ce motif formel de la foi infuse, s'il est naturellement connaissable, soit essentiellement surnaturel, et puisse *spécifier* une vertu essentiellement surnaturelle, selon le principe: *habitus et actus specificantur ab obiecto formali.* Le motif formel d'une vertu essentiellement surnaturelle doit être du même ordre qu'elle, et elle seule l'atteint, et tout d'abord, car elle n'atteint son objet matériel que par lui. Ainsi, dit saint Thomas, la vue seule atteint la lumière sensible et par elle les objets colorés. Et donc le motif formel d'une vertu théologale ne peut être atteint que *matériellement* par la connaissance naturelle (cf. Salmant., *De Gratia,* disp. III, dub. III, n. 48).

De plus si le motif formel de la foi infuse n'est connu que *naturellement,* et avec une simple certitude morale (celle de l'histoire qui rapporte les miracles et autres signes), on ne voit plus comment subsiste la certitude infaillible de l'acte de foi, ni ce que signifient ces paroles souvent répétées de saint Thomas: « Fides simpliciter adhæret veritati primæ revelanti ». Elle y adhère non par l'évidence immédiate, ni par raisonnement, mais « *credendo* Deo (revelanti) *et Deum* (revelatum) *uno et eodem actu* » cf. II^a-II^{ae}, q. 2, a. 1 c, et ad 1^m.

Nous avons réuni ces textes de Saint Thomas: *De Revelatione,* t. I, p. 470-478. Cf. *De Verit.,* q. 14, a. 8, ad 2^m: « Quamvis divinum testimonium sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso et consequenter de aliis ». Ibid. ad 4^m: « In quantum nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, et sic veritas prima est per se Fidei obiectum ». Ad 9^m: « Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum ». Tous les Thomistes disent ensuite « est simul *id quo* et *quod* creditur ». Saint Thomas dit lui même ibid. in corp. art.: « Und oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis *adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit,* transcendendo proprii intellectus veritatem ». Item II^a-II^{ae}, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1, 2, 3, et Cajetan in II^{am}-II^{ae}, q. 1, a. 1, n. XI.

Le Père Teresio n'a pas saisi, selon nous, sur ce point, la vraie pensée de saint Thomas, ni celle des Thomistes, que suivent les Salmanticenses.

Ces derniers disent en particulier, dans le sens que nous venons de rapporter (*De Gratia,* disp. III, dub. III, n. 28): « Dicendum est primo non posse hominem per proprias vires efficere assensum fidei theologicæ secundum speciem aut substantiam acceptum ». Ibid. n. 45: « Dicendum est secundo non esse possibilem actum entitative naturalem et specie distinctum ab assensu fidei theologicæ, qui attingat istius obiectum sub eodem motivo... Si autem actus naturalis posset attingere obiecta propria fidei, non esset necessarium lumen fidei ad ea attingenda ». Ibid., n. 46: « Obiectum assensus fidei theologicæ formaliter sumptum et ex parte motivi est supernaturale, ergo ita acceptum non potest attingi per ullum actum naturalem ». Item n. 48, 49, 60.

Les Salmanticenses disent aussi *De Fide,* disp. I, dub. V, n. 163: « Is qui per fidem infusam credit Deum esse summe veracem et revelasse ea quæ credit, optime respondet utrumque horum sibi constare *per ipsam revelationem divinam,* cui in credendis aliis articulis innititur; ... nam sicut lux per seipsam visibilis est, ita, cum divina revelatio sit ratio formalis *sub qua* fidei infusæ, debet esse credibilis per seipsam ». Cfr. ibid. n. 193. Ce qui est prérequis, c'est seulement l'évidence rationnelle de la crédibilité, par les signes de la révélation, comme les miracles et autres motifs de credibilité accessibles à la raison et fort différents du motif formel de la foi infuse, motif formel qui n'est autre que la *vérité incréée, vérité divine révélatrice* qui est de l'ordre de la vie intime de Dieu, en tant qu'elle nous manifeste obscurément, non pas seulement les vérités naturelles de la religion, mais les mystères essentiellement surnaturels.

Le P. Teresio (p. 108-111) entend bien suivre les Salmanticenses lorsqu'il reproche aux adversaires des Thomistes de rejeter le principe de la spécification des habitus et des actes par leur object formel et la thèse de la surnaturalité essentielle de la foi.

Mais ici encore il devrait dire que *la foi infuse* n'est essentiellement surnaturelle que si elle est *spécifiée par un motif formel essentiellement surnaturel* et donc *inaccessible à la connaissance naturelle.*

Il cherche, p. 179, a mettre « *pratiquement* » d'accord les adversaires, c'est un compromis éclectique qui diminue la valeur des principes au lieu de montrer leur nécessité, leur élévation et leur rayonnement. L'auteur croit trouver cette conciliation (p. 178, 180) en suivant, dans l'analyse de l'acte de foi, la *linea affectiva,* plutôt que la *linea intellectiva.* Les Salmanticenses (*De Gratia,* disp. III, dub. III, n. 39) montrent que cela ne peut aboutir, on tomberait dans un cercle vicieux: Le *pius credulitatis affectus* est surnaturel parce que l'acte de foi doit être surnaturel, et celui-ci doit être surnaturel parce que son motif formel, specificateur, est essentiellement surnaturel.

La vraie solution est plus simple et plus haute, croyons-nous. L'ensemble des théologiens parait l'admettre lorsque, avant de discuter, il se tiennent dans la région supérieure des vérités énoncées par les Conciles. Alors ils affirment communement ceci:

Selon l'Église (Conc. du Vatican, Denz., 1789) tous les fidèles doivent croire surnaturellement et infailliblement les mystères révélés à cause de l'autorité de Dieu révélateur.

Or cela n'est pas possible sans qu'ils *adhèrent surnaturellement et infailliblement à la Révélation même;* autrement leur foi à l'Incarnation et aux autres mystères ne serait *infailliblement certaine* que

d'une façon *hypothétique*: si c'est vraiment Dieu lui même qui a révélé ces mystères.

Tous les fidèles adhèrent donc surnaturellement et infailliblement à la Révélation même, très au dessus de la certitude morale qu'ils ont, par l'histoire, des signes de la révélation, comme les miracles et la réalisation des prophéties [1].

C'est ce que saint Thomas affirme souvent en disant, $II^a\text{-}II^{ae}$, q. 5, a. 3, ad 1^m: « Fidelis articulos fidei tenet *simpliciter inhærendo primæ veritati*, ad quod *indiget* homo adiuvari per habitum (infusum) fidei ». $II^a\text{-}II^{ae}$, q. 2, a. 2: « *Credimus Deo* (revelanti) *et Deum* (revelatum) » et quidem « *uno et eodem actu* » (ibid. ad 1^m). L'Eglise nous propose infailliblement non seulement les mystères à croire, mais elle affirme que c'est bien Dieu qui les a révélés, et les fidèles le croient par le même acte qui les fait adhérer à ces mystères mêmes, très au dessus de tous les raisonnements apologétiques qui ont certes leur valeur, mais dans un ordre inférieur.

C'est ce que les Thomistes expriment encore en disant: « Veritas prima revelans est simul *id quo* et *quod* creditur, infallibiliter concreditur mysteriis ».

Ici encore les recherches les plus approfondies de la théologie nous ramènent aux lignes supérieures de la doctrine de foi, qui, dans sa simplicité éminente, dépasse tous les raisonnements qu'on fait sur sa nature même et sur le mode très intime selon lequel elle atteint surnaturellement et infailliblement son motif formel.

Cette façon très intime et très élevée, pour la foi infuse, d'attein-de l'esprit. En cette nuit, ce motif formel de la foi est mis de plus en plus de tout alliage dans ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit de l'esprit. En cette nuit, ce motif formel de la foi est mis de plus en plus en tout son relief, au dessus de tout motif secondaire accessible à la raison. *La Vérité première révélatrice* apparait alors comme une étoile de première grandeur dans la nuit de l'esprit, et l'intelligence humaine, au dessus de toutes les tentations et fluctuations qu'elle survole, « trouve asile dans l'immuable ». Il y a une purification semblable de l'espérance et de la charité, dont le motif formel surnaturel se distingue de plus en plus de tout ce qui n'est pas lui. L'expérience mystique confirme ainsi cette assertion des théologiens: *le motif formel* d'une vertu théologale ne peut être le miracle, ni une vérité naturellement connue, mais une perfection incréée de Dieu *de l'ordre de sa vie intime*, et inaccessible sans la grâce.

1 Ce point n'est pas suffisamment maintenu, selon nous, par M. ROGER AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 450. Il ne voit pas assez l'importance du principe: *les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet formel, non ut res est, sed ut objectum est, ut objicitur*. Un habitus essentiellement surnaturel comme la foi infuse ne peut donc avoir qu'un motif qui *dépasse* la connaissance naturelle de l'homme et de l'ange. — Contre la distinction entre l'autorité de Dieu auteur de la nature et de Dieu auteur de la grâce, M. R. Aubert objecte: « Il n'y a qu'*une* autorité divine, toujours infinie de valeur ». Nous avons toujours répondu avec les thomistes: il n'y a qu'une autorité divine *ut res est*, concedo, *ut objectum est*, nego. De même

il n'y a qu'*un Dieu, ut res est*, une seule realité divine bien sûr, mais *ut objectum est*, tous les théologiens distinguent: Dieu en tant qu'*auteur de la nature* est *objet* de connaissance naturelle ex creaturis, et en tant qu'*auteur de la grâce* il est *un objet* qui dépasse toute connaissance naturelle humaine on angélique. Ainsi encore bien qu'il n'y ait qu'*un Dieu*, il n'est pas de la même manière objet de la foi et objet de la vision beatifique: *Deus sicuti est* superat omnino fidem infusam et objectum ejus specificativum.

Quoiqu'il n'y ait qu'*une réalité* divine, l'*objet* de la connaissance naturelle la plus haute, celui de la foi infuse et celui de la vision béatifique sont *spécifiquement distincts*. De même l'autorité de Dieu comme auteur de la nature est naturellement connue, tandis que l'autorité de Dieu comme auteur de la grâce dépasse la connaissance naturelle la plus haute. C'est la simple application de cette distinction courante en théologie; elle revient dans tous les traités. Il faut la bien entendre et voir sa portée réelle, car les habitus inférieurs n'atteignent pas dans le réel ce qu'atteignent les habitus supérieurs; dans la quantité la mathématique n'atteint pas l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique, et un homme privé de sens musical ne saisit pas l'âme d'une symphonie de Beethoven tandis qu'un autre la saisit; il n'y a pourtant là qu'*une* symphonie.

RECENSIONES

Divus Thomas, Piacenza, dicembre 1947, pp. 308-314.

Le cours de dogmatique du R. P. R. GARRIGOU-LAGRANGE.[1]

Le R. P. R. Garrigou-Lagrange, O. P., en publiant son *Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* a voulu en étendre le rayonnement au delà du cercle de ses auditeurs habituels. Les lecteurs de cette revue n'ont pas besoin qu'on leur recommande l'œuvre magistrale de l'éminent Professeur du Collège Angélique de Rome: notre compte rendu donc se bornera à *résumer substantiellement* chaque volume en soulignant *ce qu'il y a de plus important et de plus original*.

En 1918 le P. G.-L. publiait, après avoir enseigné huit ans à l'Angelico cette matière, son *De revelatione* en 2 vol. dont la 4e édit. vient de paraître en 1945. Il y avait surtout approfondi les notions de révélation, de mystère, de dogme, de surnaturel, de foi infuse, d'évidente crédibilité, de miracle par rapport à la connaissance certaine du fait de la révélation chrétienne. Dès ce premier ouvrage il insistait sur la distinction de l'ordre de la nature et de celui de la grâce, selon l'enseignement de S. Thomas et de ses plus grands Commentateurs, mais par la notion de la puissance obédientielle il n'insistait pas moins sur l'harmonie de ces deux ordres. Ce premier ouvrage présentait l'apologétique comme une fonction de la théologie qui réfléchit sur ses propres principes et les défend, en approfondissant ce qu'est la révélation surnaturelle et quels en sont les signes certains.

Le *De Deo uno* traite longuement de la nature de la théologie, de la méthode de S. Thomas en théologie, et il explique article par article le traité *De Deo uno* de la *Somme théologique* (I, qq. 1-26). Il insiste d'abord sur la démonstrabilité de l'existence de Dieu, et sur le terme des preuves de l'existence de Dieu (*Ipsum Esse subsistens existit*), qui est le principe de la déduction des attributs divins. Toutes ces questions s'éclairent à la lumière de cette vérité fondamentale: *In solo Deo essentia et esse sunt idem*. Elle est fondamentale, *non in via inventionis*, sed *in via judicii sapientiae ex altissima causa*.

Dans la question de la cognoscibilité de Dieu et de la vision béatifique, l'auteur, en suivant pas à pas le texte de S. Thomas, montre surtout la distinction des deux ordres de la nature et de la grâce et leur harmonie. Il retrouve ici les grandes thèses exposées dans le *De revelatione*, mais il les considère ici de plus haut, dans leur fondement suprême. Il suit en cela l'enseignement commun des plus grands Commentateurs de S. Thomas. De même

[1] *De Revelatione per Ecclesiam proposita* (Romae, F. Ferrari, IV ed., 1945), 2 voll. in-8°, 1000 p. — *De Deo uno* (Paris, Desclée De Brouwer, 1938), 1 vol. in-8°, 582 pp. — *De Deo trino et creatore* (Taurini, Marietti; Paris, Desclée De Brouwer, 1943), 1 vol. in-8°, 466 pp. — *De Christo Salvatore*. Accedit *Compendium Mariologiae* (Taurini, R. Berruti, 1945), 1 vol. in-8°, 549 pp. — *De Eucharistia*. Accedunt quaestiones *De Poenitentia* (Ib., 1943), 1 vol. in-8°, 436 pp. — *De Gratia* (Ib., 1947), 1 vol. in-8°, 431 pp. — *De Virtutibus theologicis* (Taurini, R. Berruti, 1949), 1 vol. in-8°, 560 pp.

dans la question des noms divins, ou de l'analogie. Son thomisme s'affirme de plus en plus dans les questions de la science divine, de la volonté et de l'amour divins, de la providence et de la prédestination, où il compare attentivement la position de S. Thomas avec celles des théologiens postérieurs. Les deux grands principes qui, selon lui, éclairent ces problèmes sont: 1) *Dieu ne commande jamais l'impossible* (contre le prédestinatianisme, le calvinisme, le jansénisme); et 2) *Quid habes quod non accepisti?* Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu (Ia, q. 20, a. 3 et 4). Un mystère subsiste ici pour tout viator: comment se concilient la volonté salvifique universelle et la prédestination gratuite? Ce mystère est celui de l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la suprême liberté dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu, que nous ne verrons immédiatement qu'au ciel, par la lumière de gloire.

Cette manière de considérer la théologie ne s'attarde pas outre mesure à la comparaison des systèmes; elle insiste sur les plus grandes vérités admises par tous les théologiens, en refusant de les restreindre en quoique ce soit, et elle dispose ainsi à la contemplation des mystères, qui est comme le prélude normal de la vision du ciel. D'où l'importance constamment donnée ici aux textes les plus élevés de S. Paul, de S. Augustin et de S. Thomas, comme *manuductio* à la contemplation, qui procède en nous de la foi infuse éclairée par les dons du Saint-Esprit.

Le *De Deo trino et creatore* procède de la même manière, en suivant S. Thomas article par article (I, pp. 27-119). Après une introduction positive assez étendue, où il montre ce que S. Thomas doit à S. Augustin, et pourquoi la conception augustienne de la Sainte Trinité a prévalu, l'auteur insiste sur les trois questions fondamentales: *De processione divinarum personarum, De relationibus divinis, De personis divinis*. Il y compare la doctrine de S. Thomas avec celle de théologiens postérieurs, notamment avec celle de Suarez, et il montre que S. Thomas en ce traité, comme dans les autres, est fidèle beaucoup plus que ses successeurs *au principe d'économie*: « non sunt multiplicanda principia sine necessitate », et comment il explique tous les problèmes à la lumière de quelques rares principes, qui dépendent eux mêmes d'un principe suprême, qui assure l'unification du savoir, autant qu'il est possible ici-bas. Dans la Trinité, c'est la notion de *relation*, dont l'*esse in*, en Dieu, est non pas accidentel, mais substantiel. Ce recours constant au même principe, comme dans le *De Deo uno* à l'« Ipsum esse subsistens », donne à quelques lecteurs ou auditeurs l'impression d'une répétition. Ce n'en est pas une. C'est la réduction de tous les problèmes au même principe suprême pour l'unité du savoir théologique. C'est toujours le même *leitmotiv* qui revient, tout comme une pyramide ne peut pas avoir deux sommets, tout comme le cercle n'a qu'un centre.

En ce traité *De Deo trino*, l'auteur insiste beaucoup sur l'habitation de la Sainte Trinité en l'âme des justes. Il compare ici la doctrine de S. Thomas avec celle de Suarez et celle de Vasquez, en suivant l'interprétation donnée par Jean de S. Thomas et plus récemment par le P. Gardeil.

Dans le traité *De Deo creatore*, il fait voir que la vérité de la création, selon S. Thomas, se démontre par ce qu'aucun être en dehors de Dieu n'est son existence: « *Nullum ens extra Deum existens est suum esse*, ideo omnia alia a Deo participant esse et *causantur secundum totum suum esse a Deo* ». Ici encore Suarez s'éloigne de S. Thomas, du fait qu'il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence en toute créature. — Les questions de la création *non ab aeterno*, de la distinction des choses créées, du gouvernement divin, de la conservation des êtres, de la motion divine sont longuement traitées; plus encore le problème du mal, auquel sont consacrées une cinquantaine de pages très denses, pour montrer avec quelle rigueur procède S. Thomas en cette difficile question. « *Deus nullo modo est causa mali culpae, nec directe, nec indirecte;* malum morale est extra objectum adaequatum voluntatis et omnipotentiae Dei, sicut sonus est extra objectum auditus, ideoque *motio divina* ad actum physicum peccati *praescindit a malitia; nihil est magis praecisivum quam objectum formale alicujus potentiae.* Item numquam peccatum provenire potest *ex insufficentia auxilii divini;* sic proveniret ex negligentia divina, quae est contradictio in terminis. Proinde, dum actus bonus salutaris praesupponit

in Deo unicum decretum positivum, peccatum praesupponit duplex decretum: unum *permissivum* (quoad malitiam peccati) et alterum positivum (quoad entitatem et actionem physicam peccati) ». Cf. *ibid.*, pp. 346-352: « Solvuntur objectiones contra hanc doctrinam S. Thomae ».

Au début du *traité des Anges*, l'auteur compare les principes de S. Thomas qui éclairent toutes ces questions avec ceux de Scot et ceux de Suarez (p. 360 sq.), et il n'insiste ensuite que sur les questions les plus difficiles de la connaissance des anges, de leur amour, de leur mérite; il traite assez longuement du péché et de l'obstination des démons, en montrant ce qui sépare ici la doctrine de S. Thomas de celle de Scot et de celle de Suarez.

Pour les créatures corporelles (p. 388), il montre que le transformisme mitigé ne s'oppose pas à la foi, mais il n'applique pas cette hypothèse à la formation du corps du premier homme (p. 413). Il a exposé plus longuement sa pensée sur ce point dans les *Acta Acad. S. Thomae*, 1945, p. 252 sqq.

Dans le *traité de l'Homme*, il expose les principales preuves thomistes de la spiritualité de l'âme, de la doctrine de l'âme forme du corps et unique forme substantielle du corps humain. — Il examine (pp. 408-412) avec un soin particulier quelle est la cause de l'immutabilité de la volonté dans l'âme séparée, il expose les opinions différentes et suit l'enseignement commun des thomistes: « L'âme s'immobilise *inchoative* dans le bien ou dans le mal par le dernier acte bon ou mauvais de l'état de voie, et elle est immobilisée *completive* ab immobili apprehensione existente in statu separationis a corpore ». C'est la doctrine de S. Thomas telle qu'elle est entendue par Sylvestre de Ferrare et généralement par les thomistes, qui sur ce point n'ont pas suivi Cajetan.

A propos de l'état de justice originelle, il maintient (p. 433 sqq.) que pour S. Thomas « justitia originalis sine gratia esse non potuit » (cf. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 13um). La grâce sanctificante est la *racine intrinsèque* de la justice originelle, et c'est pourquoi le baptême, en nous conférant la grâce sanctifiante, nous remet le péché originel (qui est la privation de la justice originelle), bien que le baptême ne nous rende pas le don d'intégrité. Si le péché originel n'était que la privation du don préternaturel d'intégrité comment serait-il remis par le baptême?

Le *De Christo Salvatore* (in IIIam partem S. Th.) explique, selon l'interprétation la plus commune chez les thomistes, le motif de l'Incarnation, l'union hypostatique et ses suites; l'auteur défend longuement la doctrine formulée par Cajetan sur ce qui constitue formellement la personnalité ontologique, ou *le sujet intelligent et libre*, d'abord comme *sujet*: id quo aliquid est *quod* existit: ce n'est pas la nature même individuée (id *quo* aliquid est homo), ce n'est pas *l'existence* (id *quo* aliquid existit), car l'existence est un attribut contingent de toute personne créée (nulla persona creata est suum esse). La personnalité ontologique, racine de la personnalité psychologique et morale, c'est ce qui constitue *le sujet intelligent et libre*, d'abord comme *sujet* (suppositum).

Et Jésus Christ est une seule personne, parce qu'il est *un seul sujet* intelligent et libre, bien qu'il possède deux natures, deux intelligences, deux consciences, et deux libertés. Au contraire en Dieu, il y a trois sujets intelligents et libres, qui ont la même intelligence, la même volonté, la même liberté.

Par une lente élévation vers le mystère de l'Incarnation, l'auteur monte de la considération des personnalités humaines les plus hautes et les plus saintes jusqu'à la personnalité incréée du Sauveur (pp. 94-99): c'est, avec les pages sur la Passion, la partie de l'ouvrage qui touche le plus la spiritualité, et qui est de nature à éclairer le mystère de l'union hypostatique.

De même l'auteur aime à approfondir les difficiles problèmes de la conciliation de la liberté du Christ avec son impeccabilité absolue, de la valeur infinie de ses mérites et de ses satisfactions, de sa prédestination comme premier des prédestinés, de l'union au Calvaire de la plus profonde tristesse avec la plus haute béatitude.

En tous ces mystères il veut montrer l'unité de la personne du Christ et l'unité de son être (esse), malgré la distance sans mesure de la nature humaine et de la nature divine; il y a en Jésus *un seul sujet*, un seul principe *quod* qui donne une valeur infinie à tous ses actes théandriques. Par suite le moindre

acte d'amour en Jésus plaît plus à Dieu que ne lui déplaisent tous les péchés réunis. C'est l'essence du mystère de la Rédemption.

Ici encore S. Thomas observe admirablement le principe d'économie, en rattachant toutes les questions qui se posent à un principe unique, à l'unité de personne en Jésus Christ.

De même les divers aspects de la Passion se rattachent à la plénitude absolue de grâce, de laquelle procèdent d'une part la lumière de gloire, la vision béatifique, et d'autre part la très ardente charité du Sauveur, prêtre et victime, qui veut offrir sur la Croix le plus parfait holocauste dans la plus profonde douleur (cf. pp. 445-473: *De altitudine mysterii Redemptionis ut est mysterium amoris*) [1].

La fin de cet ouvrage contient un *Compendium de la Mariologie* où tout se déduit de l'éminente dignité de la Maternité divine, qui par son terme appartient à l'ordre hypostatique. Il s'ensuit que Marie a été gratuitement prédestinée *d'abord* à la Maternité divine, et par voie de conséquence à la plénitude de gloire, puis de grâce, qui convenait pour qu'elle fût la digne Mère de Dieu. C'est pourquoi le plus grand titre de Marie est *Mère de Dieu*, et c'est le motif pour lequel nous devons à la Très Sainte Vierge un culte d'hyperdulie. Si elle était seulement pleine de grâce sans être Mère de Dieu, nous lui devrions seulement le culte de dulie à son degré le plus élevé. La Maternité divine comme l'Incarnation elle même dépasse la sphère du mérite, de par le principe universel: « principium meriti non cadit sub merito ». Ce *Compendium Mariologiae* montre aussi, à propos de la Médiation universelle de Marie, que la valeur de la théologie dépend surtout de l'approfondissement des plus hauts principes dont elle procède.

L'auteur soutient la définibilité de l'Assomption (pp. 525-530) parce que ce privilège n'est pas seulement virtuellement révélé, mais *formaliter-implicite* en cette vérité que Marie a été étroitement associée à la parfaite victoire du Christ sur le démon, sur le péché et sur la mort; elle doit donc être *victrix mortis et non victa a morte*. Comme il est dit dans l'oraison « Veneranda »: « Sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit ». Le privilège de l'Assomption est contenu dans la vérité révélée que nous venons de rappeler, non pas comme un effet dans sa cause, ni comme une propriété dans une essence, mais comme *une partie* dans le *tout*, et le tout ne peut exister sans ses parties, tandis que la cause peut préexister à ses effets.

En toutes ces questions on voit la nécessité d'unir toujours à la théologie positive la théologie spéculative qui seule permet d'approfondir les principes, et de distinguer entre l'*explication* des vérités révélées et l'*inférence* (illatio) ou la déduction des vérités nouvelles, qui ne sont révélées que virtuellement. Tout cela est très important, car si l'Église pouvait définir comme dogme de foi *tout* ce qui est virtuellement révélé et *theologice certum*, elle pourrait définir tout ce qui est déduit métaphysiquement des principes révélés dans la *Somme théologique* de S. Thomas, et tout ce qui dans la Mariologie est virtuellement contenu dans l'éminente dignité de la Maternité divine.

Le *De Eucharistia* explique aussi article par article le traité de S. Thomas sur ce sacrement. L'auteur expose longuement et défend la doctrine thomiste de la *transsubstantiation* proprement dite (ou conversive), par opposition à la transsubstantiation adductive, qui ne serait plus une *conversion*, mais une *substitution* de la substance du corps du Christ à la substance du pain annihilée. On ne voit plus dès lors comment serait maintenu le sens obvie des Conciles qui ont parlé en propres termes d'abord de *conversion* et ensuite de *transsubstantiation*, ce qui montre clairement qu'ils entendent parler de transsubstantiation conversive. Ici encore, dit l'auteur, Saint Thomas est fidèle au

[1] L'auteur montre aussi justement (pp. 412-438) la raison pour laquelle S. Thomas dit que la Passion est cause de notre salut, par manière: 1° *de mérite*, 2° *de satisfaction*, 3° *de sacrifice*, 4° *de libération universelle*. En effet tout mérite n'est pas satisfaction, mais tout acte satisfactoire doit être d'abord méritoire; tout acte satisfactoire n'est pas un sacrifice proprement dit, et tout sacrifice proprement dit n'a pas la puissance de libérer le genre humain tout entier.

principe d'économie, car il suffit d'admettre un *seul* miracle, celui de la transsubstantiation proprement dite, pour que tout s'explique: la non permanence de la substance du pain, la présence du corps du Christ *per modum substantiae*, la permanence des accidents eucharistiques et des lois qui les régissent. Toute autre explication est obligée de multiplier les miracles: annihilation de la substance du pain, adduction de celle du corps du Christ, etc. Il suffit au contraire d'une seule action divine, qui porte, non pas sur l'humanité du Christ, glorieux, mais sur la substance du pain qui est convertie au corps du Christ, dans l'ordre de *l'être*, qui domine celui des *apparences sensibles*, où rien n'est changé.

Au sujet de la communion, le P. G.-L. affirme que chacune de nos communions devrait être en principe plus fervente (d'une ferveur de volonté, si non de sensibilité) que la précédente, parce que chacune doit non seulement conserver en nous la grâce et la charité, mais les augmenter et nous disposer ainsi, s'il n'y a pas de négligence vénielle, à une communion plus fervente et plus fructueuse pour le lendemain. Il en fut ainsi pour la Sainte Vierge, et, toute proportion gardée, chez les saints.

Selon l'auteur, le sacrifice de la Messe requiert *l'immolation sacramentelle* du corps du Christ, et cela suffit du côté du sacrifice extérieur, car celui-ci est *in genere signi*: il est le signe de l'oblation intérieure qui s'inspire des quatre fins du sacrifice, et l'*immolatio incruenta* de la Messe est de plus le signe et le mémorial de l'*immolatio cruenta Calvarii*. Mais le P. G.-L. défend longuement que le Christ comme prêtre principal du sacrifice de la Messe, et comme instrument conscient et volontaire de chaque transsubstantiation, offre *actuellement* toutes les Messes qui se célèbrent; il les offre par un seul et même acte qui dure toujours; il ne s'est pas contenté de les offrir *virtuellement* quand il a institué le sacrifice eucharistique. Et si, aujord'hui, le célébrant est quelque peu distrait même au moment de la consécration, par tel ou tel détail, le Christ lui, comme homme et prêtre principal, n'est pas distrait, mais voit et veut la valeur sans mesure de chaque Messe, son rayonnement sur la terre, au purgatoire, et le prix infini de l'adoration qui s'élève vers Dieu (cf. pp. 290-300).

A ce traité de l'Eucharistie s'ajoutent les questions dogmatiques relative à la *Pénitence*, où l'auteur étudie en particulier la différence de l'attrition et de la contrition. Il défend la thèse assez généralement admise par le thomistes: « *ad attritionem* (sufficientem cum sacramento ad justificationem) *requiritur initialis amor benevolus Dei* ut est fons omnis justitiae, distinctus a caritate. Alioquin attritio non excluderet omnem peccandi voluntatem; non potest enim esse detestatio peccati, ut est Dei offensa, sine amore Dei benevolo. Non possumus namque habere *detestationem injuriae*, quin prius habeamus *amorem justitiae* » (cf. p. 377).

Le *De gratia* explique les articles de S. Thomas sur ce sujet (I-II, qq. 109-114) à la lumière des principes exposés par lui dans les questions du traité de Dieu: de scientia et voluntate Dei, de providentia et praedestinatione. Les problèmes de la grâce doivent être en effet examinés non seulement par rapport à l'homme, mais aussi par rapport à Dieu, auteur de la grâce, fin dernière, et sujet ou objet premier de la théologie. Cette science considère tout par rapport à Dieu, comme la vue connaît tout par rapport à la couleur et à la lumière, la mathématique par rapport à la quantité, la métaphysique par rapport à l'être en tant qu'être.

Le traité de la grâce suppose donc la distinction de la volonté divine *antécédente* ou conditionnelle, et de la volonté *conséquente* ou efficace (I, q. 19, a. 6, ad 1). Cette distinction est même *le fondement suprême,* dit l'auteur (pp. 345-359), *de la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace.*

Comme il l'indique dans la préface, le traité de la grâce de S. Thomas repose plus immédiatement sur celui de l'amour incréé de Dieu pour nous, où le Saint Docteur (I, q. 20, a. 1, 2, 3, 4) a montré que Dieu aime tous les êtres, que *cet amour incréé est la cause du bien qui est en nous*, et que, par suite, Dieu aime davantage les meilleurs. C'est là que S. Thomas a formulé le principe de prédilection: « *Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé*

et plus aidé par Dieu ». C'est le fondement de l'humilité chrétienne et de l'action de grâces envers Dieu « *qui prior dilexit nos* ».

Ce principe est absolument universel : Nul ne serait meilleur qu'un autre (soit par un acte naturel, soit par un acte surnaturel ; - soit par un acte facile, soit par un acte difficile ; - soit par un acte initial, soit par un acte final) s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est ce qu'a dit Saint Paul : *Quid habes quod non accepisti?* (*I Cor.*, IV, 7). Ce principe éclaire toutes les questions de la prédestination et de la grâce.

Mais pour garder l'équilibre de la sagesse en ces difficiles questions, le P. G.-L. n'insiste pas moins sur le principe complémentaire formulé par S. Augustin et cité par le Concile de Trente (DENZ., 804) : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis et adjuvat ut possis* ».

L'union de ces deux principes écarte ici les erreurs opposées entre elles et nous permet d'affirmer qu'en Dieu se concilient intimement l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la suprême liberté ; mais cette intime conciliation n'est évidente que par la vision immédiate de l'essence divine. Par là encore la théologie bien comprise dispose à la contemplation des perfections de Dieu.

En ces divers traités l'auteur s'est efforcé de suivre les directions si souvent données par Léon XIII et ses successeurs. Pour bien connaître la doctrine de Saint Thomas, il l'a étudiée dans l'œuvre capitale du Saint Docteur, article par article, en s'éclairant de ce qui est dit aussi dans ses autres ouvrages. Il a puisé ainsi à la source même de cette doctrine pour éviter toute déviation, pour conserver l'intelligence des mystères révélés selon l'esprit du réalisme traditionnel, qui maintient la définition authentique de la vérité : *adaequatio rei et intellectus*, la conformité du jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, au lieu de glisser, comme il arrive assez souvent aujourd'hui, par suite d'un *nominalisme inconscient*, vers une définition plus ou moins pragmatiste de la vérité : *conformitas mentis et vitae*, la conformité du jugement avec les exigences de la vie et de l'action humaine, qui évolue toujours.

Les traités dont nous venons de parler visent à la formation non seulement intellectuelle mais spirituelle des étudiants et cherchent à s'élever, au dessus des discussions d'école, à la contemplation des mystères révélés, contemplation qui procède en nous de la foi vive, éclairée par les dons du Saint-Esprit.

La traduction anglaise de ce Cours de dogmatique paraît chez Herder (Saint Louis - États Unis) : les premiers volumes sont déjà publiés.

G. G.

INDEX ALPHABETICUS

(Referuntur paginæ)

A

B

C

D

INDEX GENERALIS

(Referuntur paginæ).

INTRODUCTIO.

De virtutibus in genere.

De virtutibus theologicis in genere.

(I^a-II^{ae}, q. 62).

EXCURSUS.

De comparatione virtutum theologicarum cum aliis.

TRACTATUS DE FIDE.

Q. III. — **De exteriori actu fidei.**

Q. IV. — **De ipsa fidei virtute.**

Q. V. — **De habentibus fidem.**

Q. VI. — **De causa fidei.**

Q. XI. — De Haeresi.

Q. XII. — De Apostasia.

Q. XIII. — De Blasphemia in generali.

Q. XIV. — De Blasphemia in Spiritum Sanctum.

Q. XV. — De mentis caecitate et hebetudine.

Q. XVI. — De praeceptis fidei, scientiae et intellectus.

TRACTATUS DE SPE.

Q. XVII. — De spe secundum se.

Q. XVIII. — De subjecto spei.

Q. XIX. — De dono timoris.

Q. XXV. — **De objecto caritatis.**

Q. XXVI. — **De ordine caritatis.**

Q. XXVII. — **De actu caritatis qui est dilectio.**

Q. XLIV (anticipata). — **De praeceptis caritatis.**

Q. XXVIII. — **De Gaudio spirituali.**

Q. XXIX. — **De Pace.**

Q. XXX. — **De Misericordia.**

Q. XLIII. — **De scandalo.**

Q. XLIV. — **De praeceptis caritatis.**

Cfr. supra p. 479-485.

Q. XLV. — **De dono sapientiae.**

Q. XLVI. — **De stultitia spirituali.**

APPENDICES.

Hic commentarius prasertim ostendit quomodo S. Thomae de virtutibus in genere et in speciali illustratur per principium : facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali. Virtutes sive acquisitae, sive infusae et pariter septem dona Spiritus Sancti specificantur ab eorum objecto formali. Sic explicatur natura virtutum, earum excellentia, proprietates, subordinatio et augmentum per purificationes quae eas liberant ab omni imperfecta permixtione, prout magis ac magis eminet earum motivum formale supra motiva secundaria et adventicia.

31,50 €

ISBN: 2-84519-219-3

